Trad. de Mario Caimi. Istmo, Madrid, 1999

PROLEGÓMENOS A TODA METAFÍSICA FUTURA QUE HAYA DE PODER PRESENTARSE COMO CIENCIA, IMMANUEL KANT

PRÓLOGO

Estos *Prolegómenos* no son para uso de aprendices, sino para futuros maestros, y aun a éstos no les han de servir para ordenar la exposición de una ciencia ya existente, sino ante todo para hallar esa ciencia misma.

Hay sabios cuya filosofía propia consiste en la historia de la filosofía (de la antigua y de la moderna); para éstos no han sido escritos los prolegómenos presentes. Deben esperar hasta que aquellos que se toman el trabajo de nutrirse de las fuentes de la razón misma hayan terminado su tarea, y entonces será su turno de informar al mundo acerca de lo ocurrido. En caso contrario, no se puede decir nada que según su opinión no haya sido dicho ya; y esto puede también tenerse, efectivamente, por una predicción infalible para todo lo futuro; pues como el entendimiento humano ha divagado de muchas maneras sobre innumerables objetos durante muchos siglos, es difícil que para cada novedad no se encuentre algo antiguo que guarde alguna semejanza con ella.

Mi intención es convencer a todos aquellos que encuentran que vale la pena ocuparse de la metafísica, de que es imprescindible interrumpir por el momento su trabajo, considerar todo lo ocurrido hasta ahora como si no hubiera sucedido, y ante todo plantear primeramente la pregunta: «si algo así como la metafísica es, en general, al menos, posible».

Si es una ciencia, ¿cómo puede ser que no pueda ponerse, como las otras ciencias, en situación de alcanzar una aprobación general y duradera? Si no lo es, ¿cómo es que alardea incesantemente con la apariencia de una ciencia, y entretiene al entendimiento humano con esperanzas nunca extinguidas, pero tampoco satisfechas? Ya sea que uno demuestre su saber o su ignorancia, algo seguro habrá que decidir de una buena vez acerca de la naturaleza de esta presunta ciencia; pues con respecto a ella las cosas no pueden seguir en el mismo estado por más tiempo. Parece casi irrisorio que mientras toda otra ciencia progresa sin cesar, en ésta, que pretende ser la sabiduría misma, cuyo oráculo consulta todo ser humano, se ponga uno a dar vueltas siempre en el mismo sitio, sin avanzar ni un paso. Sus partidarios se han perdido también muchísimo, y no se ve que aquellos que se sienten suficientemente fuertes como para brillar en otras ciencias, quieran arriesgar su prestigio en ésta, en la que cualquiera, ignorante de todas las otras cosas, puede atribuirse un juicio decisivo, pues en este terreno no hay todavía pesas ni medidas seguras para distinguir entre la profundidad y la charlatanería superficial.

Pero precisamente no es algo inaudito, que tras largo cultivo de una ciencia, cuando ya se ufana uno de lo lejos que ha llegado en ella, por fin se le ocurra a alguien preguntarse si en general es posible una ciencia tal, y cómo es ella posible. Pues la razón humana encuentra tanto placer en sus construcciones, que ya muchas veces ha edificado la torre, y ha vuelto a derribarla luego, para ver cómo estaba hecho su fundamento. Nunca es demasiado tarde para tornarse razonable y sabio; es empero más difícil poner en marcha la inteligencia cuando se la alcanza tardíamente.

Preguntar si una ciencia es acaso posible, presupone que se dude acerca de la realidad de la misma. Una duda tal, sin embargo, ofende a todo aquel cuya fortuna entera consiste quizá en este presunto tesoro; y por eso, quien deje traslucir esta duda debe estar preparado para encontrar resistencia por todas partes. Algunos, con sus compendios de metafísica en la mano, lo mirarán con desprecio, llenos de la orgullosa conciencia de sus posesiones, antiguas, y precisamente por ello tenidas por legítimas; otros, que no ven en ninguna parte sino lo que es igual a lo que ya han visto en otro lado, no le entenderán; y durante algún tiempo todo permanecerá como si no hubiese ocurrido nada que hiciera temer o esperar un cambio inminente.

Ello no obstante, me atrevo a predecir que si el lector de estos *Prolegómenos* piensa por sí mismo, no sólo dudará de la ciencia que hasta ahora ha poseído, sino que en lo sucesivo estará plenamente convencido de que no puede haberla si no se cumplen las exigencias expresadas aquí, sobre las cuales descansa su posibilidad; y puesto que esto nunca ha ocurrido todavía, estará persuadido de que aún no hay metafísica alguna. Puesto que, por otra parte, tampoco puede nunca perderse el interés por ella, porque el interés de la razón humana universal está entrelazado con ella del modo más íntimo, admitirá que es inminente e inevitable una reforma completa o más bien un nuevo

nacimiento de la metafísica, según un plan completamente desconocido hasta ahora; y ello aunque se ofrezca durante algún tiempo toda la resistencia que se quiera.

Desde los intentos de *Locke* y de *Leibniz,* o más bien desde el comienzo de la metafísica, hasta donde alcanza su historia, no ha ocurrido ningún acontecimiento que haya podido ser más decisivo para el destino de esta ciencia que el ataque que le dirigió *David Hume.* Éste no proyectó ninguna luz sobre este tipo de conocimiento, pero sin embargo, hizo saltar una chispa con la cual bien se podría haber encendido una luz, si hubiera dado con una mecha capaz de recibirla, cuyo rescoldo se hubiera conservado y acrecentado con cuidado.

Hume partió, en lo principal, de un único pero importante concepto de la metafísica, a saber, del concepto de la *conexión de la causa y el efecto* (también por consiguiente de sus conceptos derivados, de fuerza y acción, etc.) y exigió a la razón, que pretende haber engendrado este concepto en su seno, que le diera cuenta y razón del derecho con que piensa ella que algo podría estar constituido de tal modo que, si es puesto, por eso mismo debiera ser necesariamente puesta también otra cosa; pues eso es lo que dice el concepto de causa. Demostró de manera irrefutable que es completamente imposible para la razón pensar *a priori* y a partir de conceptos tal enlace, pues éste incluye necesidad; pero no se puede concebir cómo, porque algo es, deba existir necesariamente también otra cosa, y cómo por tanto, se pueda introducir *a priori* el concepto de tal conexión. De aquí concluyó que la razón se engaña completamente con este concepto, que equivocadamente lo tiene por su propio hijo, pues no es sino un bastardo de la imaginación, la cual, fecundada por la experiencia, ha conducido ciertas representaciones bajo la ley de la asociación y hace pasar la necesidad subjetiva que de allí surge, esto es, la costumbre, por la necesidad objetiva que surge de la inteligencia. De aquí concluyó que la razón no tenía absolutamente ninguna facultad para pensar, ni aun sólo en general, tales nexos, porque entonces sus conceptos serían meras invenciones, y todos sus presuntos conocimientos *a priori* no serian más que experiencias vulgares, mal marcadas; lo cual equivale a decir: no hay ninguna metafísica, ni puede haberla.

Por más precipitada y errónea que fuese su conclusión, al menos estaba fundada en una investigación, y esta investigación bien merecía que los buenos ingenios de su tiempo se hubiesen unido para resolver quizá con mayor felicidad el problema en el sentido en que él lo había planteado, de lo cual habría debido surgir muy pronto una completa reforma de la ciencia.

Pero el destino de la metafísica, siempre adverso, quiso que nadie le entendiese. No se puede contemplar sin experimentar cierta pena, cómo sus adversarios: *Reíd, Oswald, Beattie* y últimamente también *Priestley* erraron completamente el punto decisivo de su problema y dando siempre por admitido precisamente lo que él ponía en duda, y demostrando con pasión y muchas veces con gran inmodestia aquello de lo que a él nunca se le había ocurrido dudar, desconocieron de tal modo su indicación para un mejoramiento que todo quedó en el mismo estado en que estaba, como si no hubiese ocurrido nada. La cuestión no era si el concepto de causa era acertado, útil e indispensable para todo el conocimiento de la naturaleza; pues de esto nunca había dudado *Hume.* La cuestión era si es pensado *a priori* por la razón y de este modo posee una verdad intrínseca independiente de toda experiencia, y si acaso posee, por tanto, una utilidad más extendida, no limitada sólo a los objetos de la experiencia: sobre esto esperaba *Hume* alguna declaración. Era cuestión solamente del origen de este concepto, no de lo indispensable que puede resultar en el uso; si se hubiera averiguado aquello, se habría resuelto por sí misma la cuestión de las condiciones de su uso y de la extensión en la cual tal concepto puede ser válido.

Para tratar debidamente este problema, los adversarios de aquel hombre célebre tendrían que haber penetrado muy profundamente en la naturaleza de la razón, en la medida en que ésta se ocupa sólo del pensar puro; lo cual les resultaba fastidioso. Por eso idearon un expediente más cómodo para porfiar sin ninguna comprensión, a saber, la apelación al *sentido común.* En verdad, es un gran don de los cielos poseer un sentido recto (o, como se lo ha calificado últimamente, sencillo). Pero hay que dar pruebas de él con hechos, con pensamientos y dichos sensatos y prudentes, y no refiriéndose a él como a un oráculo, cuando uno no puede alegar nada inteligente para justificarse. No apelar al sentido común sino cuando la comprensión y la ciencia se acaban, es una de las invenciones sutiles de los últimos tiempos, que permite al charlatán más superficial rivalizar tranquilamente con la cabeza más profunda y oponerle resistencia. Pero mientras haya todavía un pequeño resto de comprensión, se guardará uno muy bien de acudir a este recurso de emergencia. Y mirándolo bien, esta apelación no es otra cosa que remitirse al juicio de la multitud: a un aplauso que hace ruborizar al filósofo, pero que pone altanero y triunfante al ingenio popular. Pero debo pensar que *Hume* ha podido pretender tener un entendimiento tan sano como el de *Beattie,* y

aun además algo que éste ciertamente no poseía, a saber, una razón crítica, que mantiene dentro de límites al entendimiento común, para que éste no se extravíe en especulaciones, o, cuando es sólo cuestión de éstas, que no pretenda decidir nada, porque no puede justificar sus propios principios; pues sólo así seguirá siendo un entendimiento sano. El escoplo y el mazo pueden servir muy bien para trabajar un trozo de madera de construcción, pero para grabar en cobre se necesita un buril. Así son ambos, el entendimiento sano tanto como el especulativo, útiles, pero cada uno a su modo: aquél, cuando se trata de juicios que encuentran su aplicación inmediata en la experiencia; éste, cuando hay que juzgar en general, a partir de meros conceptos, por ejemplo en la metafísica, donde al entendimiento que se titula a sí mismo, aunque a menudo *per antiphrasin* sano, no le corresponde absolutamente ningún juicio.

Lo confieso de buen grado: la advertencia de *David Hume* fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente. Yo estaba muy lejos de prestarle oídos por lo que toca a sus consecuencias, que sólo se siguen porque él no se planteó su tarea en su totalidad, sino que sólo tuvo en cuenta una parte de la misma, parte que no puede ofrecer orientación alguna si no se considera el conjunto. Si uno parte de un pensamiento fundado, aunque inconcluso, que algún otro nos ha legado, bien se puede esperar llegar más lejos, al continuar la meditación, de lo que llegó el hombre perspicaz a quien se debe la primera chispa de esa luz.

Intenté en primer lugar ver si la objeción de *Hume* no se podía representar en general, y encontré luego: que el concepto del nexo de causa y efecto no es ni con mucho el único mediante el cual el entendimiento piensa *a priori* conexiones de las cosas, sino que más bien la metafísica consiste enteramente en ello. Intenté asegurarme de su número y, pues esto pude llevarlo a cabo según mis deseos, es decir, a partir de un único principio, pasé entonces a la deducción de estos conceptos, de los cuales sabía ya con seguridad que no eran derivados de la experiencia, como lo había recelado *Hume,* sino que tenían su origen en el entendimiento puro. Esta deducción, que a mi perspicaz antecesor le había parecido imposible, que no se le había siquiera ocurrido a ninguno sino a él, aunque todos se sirviesen tranquilamente de los conceptos sin preguntar en qué se basaba su validez objetiva, esta deducción, digo, fue lo más difícil que jamás se haya podido emprender por causa de la metafísica; y lo peor es que toda la metafísica que en cualquier lado existiese no me podía prestar aquí la menor ayuda, porque aquella deducción debe decidir primero sobre la posibilidad de una metafísica. Puesto que había logrado resolver el problema de *Hume* no solamente para un caso particular, sino con respecto a toda la facultad de la razón pura, pude dar pasos seguros, aunque siempre lentos, hasta determinar completamente y según principios universales todo el alcance de la razón pura, tanto en sus límites como en su contenido, lo cual era lo que la metafísica necesita para edificar su sistema según un plan seguro.

Temo empero que el *desarrollo* del problema de *Hume* en su máxima amplitud posible (a saber, la crítica de la razón pura) corra la misma suerte que el problema mismo, cuando fue planteado por primera vez. Se lo juzgará mal, porque no se lo entiende; no se lo entenderá, porque se estará dispuesto, sí, a hojear el libro, pero no a leerlo reflexivamente; y no se querrá dedicarle semejante esfuerzo, porque la obra es árida, porque es oscura, porque está reñida con todos los conceptos habituales y porque además es extensa. Ahora bien, yo confieso que no hubiera esperado oír de un filósofo quejas por falta de popularidad, de amenidad o de comodidad, justamente cuando se trata de la existencia de un conocimiento apreciado e indispensable para la humanidad, un conocimiento que no se puede obtener sino obedeciendo a las reglas más estrictas de una precisión metódica; a ésta ciertamente puede seguirle también, con el tiempo, la popularidad, pero ésta no puede constituir el comienzo. Pero la queja se justifica en lo que toca a una cierta oscuridad que procede de la extensión del plan, que es tal, que no permite abarcar bien los puntos principales de los que trata la investigación; allanaré esta dificultad con los presentes *Prolegómenos.*

Aquella obra, que expone la facultad pura de la razón en todo su alcance y en sus límites, sigue siendo en esto siempre el fundamento, al cual se refieren los *Prolegómenos* como ejercicios preliminares; pues aquella crítica, corno ciencia, debe estar ya completa sistemáticamente y hasta en sus menores partes, antes que se pueda siquiera pensar en que aparezca la metafísica, o que se pueda abrigar una remota esperanza de ella.

Hace mucho ya que estamos acostumbrados a ver que se restauran viejos conocimientos gastados, separándolos de sus antiguos enlaces y acomodándoles un traje sistemático, de hechura caprichosa, pero con títulos nuevos; y la mayor parte de los lectores tampoco esperará de aquella crítica, de antemano, otra cosa. Pero estos *Prolegómenos* los

llevarán a comprender que es una ciencia enteramente nueva, de la cual nadie había concebido antes ni siquiera el pensamiento, cuya mera idea misma era desconocida, y para la cual no pudo aprovecharse nada de todo lo dado hasta ahora, salvo sólo la indicación que pudieron dar las dudas de *Hume,* quien tampoco vislumbró nada de tal ciencia formal posible, sino que para poner su barco en seguro lo llevó a la playa (al escepticismo), donde podrá yacer y pudrirse; mientras que lo que a mí me importa es darle a ese navío un piloto que, provisto de una carta marina completa y de una brújula, pueda dirigirlo con seguridad, según los principios seguros del arte de marear, extraídos del conocimiento del globo, hacia donde le parezca bien.

El dirigirse a una ciencia nueva, completamente aislada, y única en su especie, con el prejuicio de que se la podrá juzgar con ayuda de los presuntos conocimientos adquiridos en otra parte, aunque son justamente estos conocimientos mismos aquello cuya realidad debe ponerse previamente del todo en duda, no tiene otro efecto sino que uno cree ver por todas partes lo que ya le era conocido de antemano, porque quizá las expresiones suenen semejantes a aquello; sólo que entonces necesariamente le parece a uno todo desfigurado en extremo, absurdo y mero galimatías, porque no se ponen por fundamento los pensamientos del autor, sino sólo la propia manera de pensar, convertida ya en naturaleza por la larga costumbre. Pero la gran extensión de la obra, en la medida en que tiene su razón de ser en la ciencia misma y no en la exposición, la inevitable aridez y la prolijidad metódica son cualidades que si bien pueden ser sumamente ventajosas para la cosa misma, para el libro mismo han de ser seguramente desfavorables.

No a todos les es dado escribir de un modo tan sutil y al mismo tiempo tan atrayente como a *David Hume,* ni tan profundamente y a la vez con tanta elegancia como a *Mases Mendelssohn;* sólo que yo bien habría podido (como me lisonjeo) darle popularidad a mi exposición, si sólo me hubiese propuesto trazar un plan y encomendar a otros su ejecución, y si no me hubiera importado tanto el provecho de la ciencia, que tan largo tiempo me tuvo ocupado; porque, por otra parte, se necesitó mucha perseverancia, e inclusive no poca abnegación, para posponer la seducción de una acogida temprana y favorable a la perspectiva de una aprobación posterior, ciertamente, pero duradera.

Hacer planes es, muchas veces, una actividad espiritual exuberante y arrogante, mediante la cual se da uno la apariencia de genio creador, exigiendo lo que uno mismo no puede lograr, censurando lo que uno tampoco puede hacer mejor, y proponiendo cosas que uno mismo no sabe dónde se las ha de hallar; aunque ya sólo para un buen plan de una crítica general de la razón sería necesario algo más de lo que uno quizá se figure, si es que este plan no hubiese de resultar, como es habitual, una mera declamación de deseos piadosos. Pero la razón pura es una esfera tan aislada, tan completamente interconectada en sí misma, que no se puede tocar ninguna de sus partes sin conmover también todas las restantes, y no se puede efectuar nada, sin haber determinado previamente el lugar de cada parte y su influjo sobre las demás: porque, ya que fuera de esta esfera no hay nada que pudiese corregir nuestro juicio dentro de ella, el uso y la validez de cada parte dependen de la relación en que está con las partes restantes en la razón misma y, como ocurre con la estructura de un cuerpo orgánico, la finalidad de cada miembro sólo puede ser deducida del concepto completo del todo. Por eso se puede decir de tal crítica, que nunca será digna de confianza, si no está *acabada enteramente* y hasta en el menor elemento de la razón pura, y que en la esfera de esta facultad se debe, o bien determinar o establecerlo *todo,* o no determinar ni establecer *nada.*

Si bien un mero plan que hubiese precedido a la *crítica* de la razón pura habría sido incomprensible, poco seguro e inútil, tanto más útil es, en cambio, cuando le sigue. Porque gracias a él estará uno en condiciones de abarcar el conjunto, de verificar por separado los puntos principales de esta ciencia y de arreglar muchas cosas, por lo que toca a la exposición, mejor de lo que fue posible en la primera redacción de la obra.

He aquí un tal plan que sigue a la obra acabada, un *plan* que puede ser trazado ahora según un *método analítico,* ya que la obra misma debió ser compuesta enteramente según el *modo sintético de exposición,* para que la ciencia pusiese a la vista todas sus articulaciones en sus conexiones naturales, como la estructura orgánica de una facultad completa y particular de conocimiento. Quien encuentre que también este plan, que antepongo, como prolegómenos, a toda metafísica futura, es a su vez oscuro, considere que no es necesario que todos estudien metafísica; que hay muchos talentos que progresan muy bien en ciencias sólidas y aun profundas, más cercanas a la intuición, talentos, empero, que no alcanzan ese progreso en investigaciones con puros conceptos abstractos; y que, en tal caso, uno debe aplicar sus dotes espirituales a otro objeto; pero que quien se proponga formarse un juicio sobre la metafísica, o aun concebir una tal, debe satisfacer completamente las exigencias aquí expuestas, ya sea

que lo haga aceptando mi solución, o refutándola radicalmente y proponiendo otra en su lugar -pues no puede ignorar tales exigencias-; y que, por fin, la oscuridad tan criticada (disfraz habitual de la propia indolencia o estupidez) tiene también su utilidad: pues todos los que guardan un silencio prudente respecto de otras ciencias, hablan magistralmente y deciden con osadía en cuestiones de metafísica, ya que ciertamente su ignorancia no contrasta aquí claramente con la ciencia de otros; pero sí contrasta con principios críticos legítimos, de los cuales se puede decir por tanto con alabanza: *Ignavum, fucos, pecas a praesepibus arcent. Virg.*

Advertencia preliminar. Acerca de lo peculiar de todo conocimiento metafísico

§1 De las fuentes de la metafísica

Si se quiere presentar como *ciencia* un conocimiento, se debe ante todo poder determinar con precisión lo distintivo, aquello que no comparte con ningún otro conocimiento, y que le es por tanto *peculiar,* en caso contrario pueden confundirse los límites de todas las ciencias, y no puede tratarse en profundidad ninguna de ellas según su naturaleza.

Ya sea que esta peculiaridad consista en la diferencia del *objeto,* o en la de las *fuentes del conocimiento,* o también en la del *modo de conocer,* o en varios de estos aspectos, cuando no en todos ellos juntos, sobre ella se funda en primer lugar la idea de la posible ciencia y de su territorio.

En primer término, por lo que toca a *las fuentes* de un conocimiento metafísico, ya en su concepto mismo está implícito que no pueden ser empíricas. Sus principios (entre los cuales no han de contarse sólo sus axiomas, sino también sus conceptos fundamentales) nunca se deben tomar de la experiencia; pues no debe ser un conocimiento físico, sino metafísico, es decir, un conocimiento situado allende la experiencia. Por tanto, ni la experiencia externa, que es la fuente de la física propiamente dicha, ni la interna, que constituye el fundamento de la psicología empírica, estarán en la base de este conocimiento. Es por tanto un conocimiento *a priori,* o por entendimiento puro y razón pura.

En esto no tiene nada que lo diferencie de la matemática pura; deberá llamarse entonces *conocimiento puro filosófico;* para el significado de esta expresión me remito a la *Crítica de la razón pura,* pp. 712 ss., donde ha sido expuesta con claridad y satisfactoriamente la diferencia de estas dos especies del uso de la razón. Esto sobre las fuentes del conocimiento metafísico.

§2 De la única especie de conocimiento que puede llamarse metafísica

a) *De la diferencia entre los juicios sintéticos y analíticos en general*

El conocimiento metafísico debe contener meros juicios *a priori;* lo exige la peculiaridad de sus fuentes. Ahora bien, cualquiera sea el origen de los juicios, y como quiera que estén constituidos según su forma lógica, hay entre ellos una diferencia que se refiere a su contenido, en virtud de la cual, o bien son meramente *explicativos* y no agregan nada al contenido del conocimiento, o son *amplificativos* y aumentan el conocimiento dado; los primeros podrán llamarse juicios *analíticos,* los segundos, *sintéticos.*

Los juicios analíticos no dicen en el predicado sino lo que ya estaba realmente pensado en el concepto del sujeto, aunque no estuviese pensado tan claramente ni con igual conciencia. Cuando digo: Todo cuerpo es extenso, no he ampliado en lo más mínimo mi concepto de cuerpo, sino que sólo lo he descompuesto, dado que la extensión ya estaba realmente pensada en aquel concepto, antes del juicio, aunque no fuese predicada expresamente de él; el juicio es entonces analítico. En cambio, la proposición: Algunos cuerpos son pesados, contiene, en el predicado, algo que no estaba pensado realmente en el concepto general de cuerpo; aumenta por tanto mi conocimiento, al agregar algo a mi concepto, y debe por ello llamarse juicio sintético.

b) *El principio común de todos los juicios analíticos es el principio de contradicción*

Todos los juicios analíticos reposan enteramente en el principio de contradicción y son por naturaleza conocimientos *a priori,* ya sea que los conceptos que les sirven de materia sean empíricos o no lo sean. Pues, dado que el predicado de un juicio analítico afirmativo ya está pensado de antemano en el concepto del sujeto, no puede ser negado de él sin contradicción; del mismo modo su contrario será necesariamente negado del sujeto en un juicio analítico, pero negativo, y ello también en virtud del principio de contradicción. Así ocurre con las proposiciones: Todo cuerpo es extenso, y: Ningún cuerpo es inextenso (simple).

Por eso mismo, todas las proposiciones analíticas son también juicios *a priori,* aunque sus conceptos sean empíricos, p. ej., el oro es un metal amarillo; porque para saber esto no necesito de más experiencia fuera de mi concepto de oro, que contenía que este cuerpo es amarillo y es un metal; pues esto era precisamente lo que constituía mi concepto, y no necesité hacer ninguna otra cosa, sino sólo descomponer este concepto, sin tener que buscar nada fuera de él mismo.

c) *Los juicios sintéticos requieren otro principio que el de contradicción*

Hay juicios sintéticos *a posteriori* cuyo origen es empírico; pero los hay también que son ciertos *a priori* y que surgen del entendimiento puro y razón puros. Pero ambos coinciden en que nunca pueden surgir sólo según el principio del análisis, a saber, según el principio de contradicción; requieren además un principio completamente diferente, aunque siempre deban ser deducidos de todo principio, cualquiera que él sea, *de conformidad con el principio de contradicción;* pues nada puede oponerse a este principio, si bien no se puede deducirlo todo de él. Ante todo, quiero clasificar los juicios sintéticos,

1. Los *juicios de experiencia* son siempre sintéticos. Pues sería absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia, ya que no necesito en absoluto salir de mi concepto para formular el juicio y, por tanto, no necesito para ello ningún testimonio de la experiencia. Que un cuerpo es extenso es una proposición cierta *a priori, y* no es un juicio de experiencia. Pues antes de ir a la experiencia tengo todas las condiciones para mi juicio ya en el concepto, del cual puedo extraer el predicado según el principio de contradicción solamente, y con ello puedo a la vez tomar conciencia de la *necesidad* del juicio, necesidad que la experiencia nunca podría enseñarme.

2. Los *juicios matemáticos* son todos sintéticos. Esta proposición parece haber escapado hasta ahora completamente a las observaciones de los analistas de la razón humana, y hasta parece directamente opuesta a todas sus sospechas, aunque es irrefutablemente cierta y muy importante en sus consecuencias. Pues porque se halló que las conclusiones de los matemáticos proceden según el principio de contradicción (lo cual es exigido por la naturaleza de toda certeza apodíctica), se llegó a la persuasión de que también los principios eran conocidos a partir del principio de contradicción, en lo cual se equivocaron mucho. Pues se puede ciertamente comprender una proposición sintética según el principio de contradicción, pero nunca en sí misma, sino sólo si se presupone otra proposición sintética de la cual la primera pueda seguirse.

Ante todo hay que hacer notar: que las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios *a priori y* no empíricos, porque llevan consigo necesidad, la cual no puede obtenerse de la experiencia. Si no se me quiere conceder esto, pues bien, entonces limito mi proposición a la *matemática pura,* cuyo concepto ya implica que no contiene un conocimiento empírico, sino sólo un conocimiento puro *a priori.*

Al principio bien podría pensarse que la proposición 7 + 5 = 12 es una proposición meramente analítica, que se sigue, según el principio de contradicción, del concepto de una suma de siete y cinco. Pero cuando se la considera más de cerca, se encuentra que el concepto de la suma de 7 y 5 no contiene más que la unión de ambos números en uno solo, con lo cual no se piensa de ningún modo cuál sea este número único que los abarca a ambos. El concepto de doce no está de ningún modo ya pensado al pensar yo solamente aquella unión de siete y cinco, y por más que descomponga mi concepto de una tal suma posible, nunca encontraré en él el doce. Hay que salir de estos conceptos ayudándose con la intuición que corresponde a uno de los dos, por ejemplo los cinco dedos, o (como *Segner* en su aritmética) cinco puntos, y así ir añadiendo poco a poco las unidades del cinco dado en la intuición, al concepto del siete. Uno amplía por tanto verdaderamente su concepto mediante esta proposición 7 + 5 = 12, y agrega al primer concepto uno nuevo que no estaba de ningún modo pensado en aquél, esto es, la proposición aritmética es siempre sintética, lo que se advierte más claramente, si se toman números algo mayores; pues entonces se manifiesta con claridad que por más vueltas

que demos a nuestro concepto nunca podríamos encontrar la suma mediante el solo análisis de los conceptos, sin ayudarnos con la intuición.

Tampoco es analítico cualquier principio de la geometría pura. Que la línea recta es la más corta entre dos puntos es una proposición sintética. Pues mi concepto de recta no contiene nada de magnitud, sino sólo una cualidad. El concepto de lo más corto es, pues, enteramente añadido, y no se puede extraerlo del concepto de la línea recta mediante ningún análisis. Hay que ayudarse aquí con la intuición, sólo por cuyo intermedio es posible la síntesis.

Algunos otros principios que los geómetras presuponen son, por cierto, realmente analíticos y se basan en el principio de contradicción; pero, como proposiciones idénticas, sirven sólo de vínculos del método y no como principios, p. ej. *a = a,* el todo es igual a sí mismo, o *(a + b)* > a, es decir, el todo es mayor que su parte. Y aun estos mismos, aunque son válidos según meros conceptos, son admitidos en la matemática sólo porque pueden ser expuestos en la intuición. Lo que nos hace creer aquí, por lo común, que el predicado de tales juicios apodícticos reside ya en nuestro concepto y que el juicio, por tanto, es analítico, es tan sólo la ambigüedad de la expresión. Pues *debemos* agregar con el pensamiento cierto predicado a un concepto dado, y esta necesidad está ya en los conceptos. Pero la cuestión no es qué *debemos agregar con el pensamiento* al concepto dado, sino lo que *realmente pensamos en él,* aunque sólo de un modo oscuro, y ahí se ve que el predicado está unido, sí, necesariamente a aquel concepto, pero no inmediatamente, sino por intermedio de una intuición que debe agregarse.

§3 Nota sobre la división general de los juicios en analíticos y sintéticos

Esta división es indispensable en lo que respecta a la crítica del entendimiento humano, y merece por eso ser *clásica* en ella; por lo demás, no sé que tenga utilidad apreciable en alguna otra parte. Y aquí encuentro también la causa por la cual los filósofos dogmáticos, que buscaron las fuentes de los juicios metafísicos siempre sólo en la metafísica misma, pero no fuera de ella, en las leyes puras de la razón en general, descuidaron esta división, que parece ofrecerse por sí misma, y pudieron buscar, como el célebre *Wolff* o su seguidor el perspicaz *Baumgarten,* en el principio de contradicción la prueba del principio de razón suficiente, que es manifiestamente sintético. Por el contrario, en los ensayos sobre el entendimiento humano, de *Locke,* encuentro ya una indicación sobre esta división. Pues en el libro 4°, parte 3ª, § 9 ss., después de haber hablado ya de la diferente conexión de las representaciones en juicios y de sus fuentes, de las cuales pone él la una en la identidad o contradicción (juicios analíticos), y la otra en la existencia de las representaciones en un sujeto (juicios sintéticos), admite luego en el § 10 que nuestro conocimiento *(a priori)* de la última es muy limitado, y casi nulo. Pero en lo que él dice sobre esta especie del conocimiento es tan poco lo determinado y sometido a reglas, que no debemos admirarnos de que nadie, notablemente ni siquiera *Hume,* haya tomado de ello ocasión para hacer observaciones sobre proposiciones de esta índole. Pues semejantes principios generales y sin embargo determinados no los aprende uno fácilmente de otros, a quienes se les hayan presentado sólo de un modo oscuro. Uno mismo tiene que haber llegado a ellos previamente por la propia reflexión, y después los encuentra también en otras partes, donde seguramente no los habría hallado al comienzo, pues los autores mismos no sabían siquiera que una idea tal estaba en la base de sus propias observaciones. Pero aquellos que no piensan nunca por sí mismos poseen la agudeza de descubrirlo todo, después que les ha sido mostrado, en aquello que ya había sido dicho, donde, sin embargo, antes nadie podía verlo.

Cuestión general de los *Prolegómenos:* ¿Es, en general, posible la metafísica?

§4

Si fuera real una metafísica que pudiera afirmarse como ciencia, si se pudiera decir: «aquí está la metafísica, no necesitáis más que aprenderla, y os convencerá de su verdad irresistiblemente y para siempre», entonces esta pregunta sería innecesaria, y sólo quedaría aquella que concierne más a una prueba de nuestra perspicacia que a la demostración de la existencia de la cosa misma, a saber: *cómo es ella posible* y cómo procede la razón para alcanzarla. Pero la razón

humana no ha tenido tan buena suerte en este caso. No se puede indicar ni un solo libro, como se indica por ejemplo un *Euclides,* y decir: esto es metafísica, aqui encontráis el fin nobilísimo de esta ciencia, el conocimiento de un Ser supremo y de un mundo futuro, demostrado a partir de principios de la razón pura. Pues ciertamente se nos puede mostrar muchas proposiciones que son apodícticamente ciertas y que nunca han sido contradichas; pero son todas analíticas y se refieren más a los materiales y a los instrumentos de construcción de la metafísica que a la extensión del conocimiento, extensión que debe constituir propiamente nuestro designio con ella (§ 2, *litt.* c.). Y aunque presentéis también proposiciones sintéticas (p. ej., el principio de razón suficiente), que jamás habéis probado con la mera razón, y que por consiguiente nunca habéis probado *a priori,* como era empero vuestro deber, pero que gustosamente se os conceden: aun así, cuando queréis serviros de ellas para vuestro fin principal, incurrís en afirmaciones tan inadmisibles y tan inseguras, que una metafísica siempre ha contradicho a la otra, ya sea por lo que i especia a las afirmaciones mismas o a sus demostraciones, y con ello ha anulado ella misma su pretensión a una aprobación duradera. Incluso los intentos de erigir una ciencia tal han sido sin duda la primera causa del escepticismo, tan tempranamente surgido; un modo de pensar en el cual la razón procede con tanta violencia contra sí misma que nunca habría podido surgir sino ante la completa desesperación de la razón de obtener satisfacción en lo que respecta a sus propósitos más importantes. Pues mucho antes de que se comenzase a indagar metódicamente la naturaleza, se interrogó solamente a la razón aislada, ya ejercitada en cierta medida por la experiencia común: pues la razón está siempre presente en nosotros, pero las leyes naturales deben, por lo común, ser buscadas trabajosamente; y así flotaba la metafísica como espuma, pero de tal modo que tan pronto como se disipaba la que había sido recogida, aparecía inmediatamente otra en la superficie, la cual recogían siempre algunos con avidez, mientras que otros, en lugar de buscar en las profundidades la causa de este fenómeno, se creían muy sabios, porque se reían de los vanos esfuerzos de los primeros.

Lo esencial del conocimiento *matemático* puro, y lo que lo distingue de todo otro conocimiento *a priori,* es que aquél no debe proceder nunca *a partir de conceptos,* sino siempre sólo por la construcción de los conceptos *(Crítica,* p. 713). Pues que este conocimiento debe, en sus proposiciones, salir del concepto para dirigirse a aquello que contiene la intuición que le corresponde al concepto: por tanto, sus proposiciones no pueden ni deben surgir nunca por descomposición de los conceptos, esto es, analíticamente, y por tanto son todas sintéticas.

Pero no puedo dejar de hacer notar el perjuicio que el descuido de esta observación, por lo demás fácil y en apariencia insignificante, ha acarreado a la filosofía. Cuando *Hume* sintió la vocación, digna de un filósofo, de lanzar su mirada sobre el campo entero del conocimiento puro *a priori,* campo en el que el entendimiento humano se atribuye tan grandes posesiones, excluyó de él irreflexivamente toda una provincia de tal conocimiento, y precisamente la más considerable, a saber, la matemática pura, imaginando que la naturaleza de ésta y, por así decirlo, su constitución política, descansaban sobre principios por completo diferentes, a saber, sólo sobre el principio de contradicción; y aunque él no había clasificado las proposiciones de un modo tan expreso y general como yo lo hago aquí, ni con las mismas denominaciones, aun así fue exactamente como si hubiera dicho: la matemática pura contiene sólo proposiciones *analíticas;* la metafísica, en cambio, proposiciones sintéticas *a priori.* Ahora bien, en esto se equivocó muchísimo, y este error tuvo consecuencias perjudiciales decisivas para toda su concepción. Pues si no lo hubiera cometido, habría ampliado su pregunta por el origen de nuestros juicios sintéticos, hasta llevarla mucho más allá de su concepto metafísico de la causalidad, y la habría extendido también a la posibilidad de la matemática *a priori;* pues también a ésta debió tenerla por sintética. Pero entonces nunca habría podido fundar sus proposiciones metafísicas en la sola experiencia, pues de lo contrario habría sometido también a la experiencia los axiomas de la matemática pura, y él era demasiado inteligente para hacer esto. La buena compañía, en la que la metafísica habría llegado a estar entonces, la habría asegurado contra el peligro de un maltrato despectivo; pues los golpes dirigidos a la última habrían alcanzado inevitablemente también a la primera, lo cual empero no era ni podía ser su designio; y así este hombre perspicaz habría sido arrastrado a consideraciones que habrían debido ser semejantes a aquéllas en las que nos ocupamos ahora, pero que habrían ganado infinitamente con la belleza inimitable de su exposición.

Los juicios *propiamente metafísicas* son todos sintéticos. Hay que distinguir entre los juicios que *pertenecen a la metafísica* y los juicios propiamente *metafísicas.* Muchos de aquéllos son analíticos, pero constituyen sólo el medio para llegar a juicios metafísicos, hacia los que está dirigido enteramente el propósito de la ciencia, y que son siempre sintéticos. Pues si pertenecen a la metafísica ciertos conceptos, p. ej. el de sustancia, entonces también pertenecen necesariamente a la metafísica los juicios que surgen de la mera descomposición de tales conceptos, p. ej. sustancia es aquello que sólo existe como sujeto, etc., y por medio de varios juicios analíticos de esta índole tratamos de

acercarnos a la definición del concepto. Pero como el análisis de un concepto puro del entendimiento (como los que contiene la metafísica) no se efectúa de un modo diferente que la descomposición de cualquier otro concepto, aun de uno empírico, no perteneciente a la metafísica (p. ej., el aire es un fluido elástico cuya elasticidad no es suprimida por ningún grado conocido de frío), entonces es propiamente metafísico, sí, el concepto, pero no el juicio analítico; pues esta ciencia tiene algo específico y propio de ella en la producción de sus conocimientos *a priori,* la cual se debe distinguir, por tanto, de aquello que tiene en común con todos los otros conocimientos del entendimiento. Así, p. ej., la proposición: Todo lo que en las cosas es sustancia es permanente, es una proposición sintética y propiamente metafísica.

Si se han reunido previamente, según ciertos principios, los conceptos *a priori* que forman la materia y los instrumentos de construcción de la metafísica, el análisis de estos conceptos es de gran valor; puede también ser expuesto aparte de todas las proposiciones sintéticas que constituyen la metafísica misma, como una parte especial (por así decir, como *philosophia definitiva),* que contiene meras proposiciones analíticas pertenecientes a la metafísica. Pues en efecto aquellos análisis no tienen en ninguna otra parte una utilidad apreciable, salvo en la metafísica, esto es, en atención a las proposiciones sintéticas que deben ser generadas a partir de aquellos conceptos previamente analizados.

La conclusión de este parágrafo es, por tanto: que la metafísica se ocupa propiamente de proposiciones sintéticas *a priori,* y que sólo éstas constituyen su fin, para el cual ella necesita ciertamente algunos análisis de sus conceptos, por consiguiente necesita juicios analíticos, en lo cual empero el procedimiento no difiere del de toda otra clase de conocimiento, en el que mediante el análisis sólo se busca poner distinción en los conceptos. Pero la *producción* del conocimiento *a priori,* tanto según la intuición como según los conceptos, y finalmente, también, de proposiciones sintéticas *a priori, y* ello en el conocimiento filosófico, constituye el contenido esencial de la metafísica.

Por consiguiente, disgustados a la vez del dogmatismo, que no nos enseña nada, y del escepticismo, que no nos promete absolutamente nada, ni siquiera el descanso en una ignorancia lícita; incitados por la importancia del conocimiento que necesitamos, y desconfiando, tras larga experiencia, de todo conocimiento que creemos poseer, o que se nos ofrece bajo el título de la razón pura, sólo nos queda una pregunta crítica, según cuya contestación podemos organizar nuestra conducta futura: *¿Es, en general, posible la metafísica?* Pero a esta pregunta no se debe responder con objeciones escépticas contra ciertas afirmaciones de una metafísica realmente existente (pues ahora no Molmitimos ya ninguna), sino a partir del concepto, por ahora sólo *problemático,* de una tal ciencia.

En la *Crítica de la razón pura* he procedido sintéticamente con respecto a esta pregunta, a saber, de tal manera, que investigué en la razón pura misma e intenté determinar en esta fuente misma, según principios, tanto los elementos como las leyes del uso puro de ella. Este trabajo es pesado, y requiere un lector decidido, para internarse poco a poco con el pensamiento en un sistema que no pone por fundamento, como dado, todavía nada, excepto la razón misma, y que por consiguiente intenta desarrollar el conocimiento a partir de sus gérmenes originarios, sin apoyarse en hecho alguno. Los *Prolegómenos* deben ser, por el contrario, ejercicios preparatorios; deben más bien indicar lo que hay que hacer para llevar a la realidad una ciencia, si ello fuere posible, que exponer la ciencia misma. Deben, pues, apoyarse en algo conocido ya como seguro, de donde se pueda partir con confianza y ascender hasta las fuentes, que no se conocen todavía, y cuyo descubrimiento no sólo nos explicará lo que ya se sabía, sino que nos mostrará a la vez una extensión de muchos conocimientos que surgen todos de las mismas fuentes. El procedimiento metódico de los prolegómenos, especialmente de aquellos que deben preparar para una metafísica futura, será, por consiguiente, *analítico.*

Pero ocurre, por fortuna, que aunque no podamos admitir que es *real* la metafísica como ciencia, podemos sin embargo decir con seguridad que cierto conocimiento sintético puro *a priori* es real y está dado, a saber, la *matemática pura* y la *ciencia pura de la naturaleza;* pues ambas contienen proposiciones que son reconocidas universalmente como independientes de la experiencia, en parte por la sola razón, con certeza apodíctica en parte aun por el consenso general fundado en la experiencia. Tenemos, por consiguiente, al menos algún conocimiento sintético *a priori indiscutido,* y no necesitamos preguntar si es posible (puesto que es real), sino solamente: *cómo es posible,* para poder derivar, del principio de la posibilidad del conocimiento dado, también la posibilidad de todos los restantes.

Cuestión general de los *Prolegómenos:*

¿Cómo es posible un conocimiento por razón pura?

§5

Hemos visto más arriba la considerable diferencia entre los juicios analíticos y los sintéticos. La posibilidad de las proposiciones analíticas se pudo comprender muy fácilmente, pues se funda sólo en el principio de contradicción. La posibilidad de las proposiciones sintéticas *a posteriori,* esto es, de aquellas que se extraen de la experiencia, no requiere tampoco una explicación especial; pues la experiencia misma no es otra cosa que una unión continua (síntesis) de percepciones. Sólo nos restan por tanto las proposiciones sintéticas *a priori,* cuya posibilidad se debe buscar o investigar, porque debe basarse en otros principios diferentes del principio de contradicción.

Pero no necesitamos buscar aquí primeramente la *posibilidad* de tales proposiciones, esto es, preguntarnos si acaso son posibles. Pues se dan realmente en número suficiente, y ello con certeza indiscutible, y puesto que el método que seguimos ahora debe ser analítico, partiremos de que tal conocimiento racional, sintético, pero puro, es real; pero entonces debemos, sin embargo, *investigar* el fundamento de esta posibilidad, y preguntar *cómo* es posible este conocimiento, para poder estar en condiciones de determinar, a partir de los principios de su posibilidad, las condiciones de su uso, y la extensión y los límites de éste. El verdadero problema, del cual todo depende, expresado con precisión escolástica, es, pues:

¿Cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori?

Lo he expresado más arriba de un modo algo diferente, para complacer a la popularidad, a saber, como una pregunta por el conocimiento por razón pura; esta vez podía hacerlo así, sin perjuicio para la comprensión buscada, porque, ya que se trata aquí solamente de la metafísica y de sus fuentes, después de las advertencias hechas anteriormente se recordará siempre, espero, que cuando aquí hablamos de conocimiento por *razón* pura no se trata nunca del analítico, sino sólo del sintético.

De la solución de este problema depende enteramente que la metafísica se sostenga o caiga, y por tanto, de tal solución depende su existencia. Aunque alguien exponga en ella sus afirmaciones con toda la verosimilitud que se quiera, acumulando argumentos sobre argumentos hasta ser aplastante; mientras no haya contestado antes satisfactoriamente aquella pregunta, tengo el derecho de decir: es todo filosofía vana y sin fundamento, y sabiduría falsa. Tú hablas por la razón pura y pretendes crear, por así decirlo, *a priori* conocimientos, no sólo analizando conceptos dados, sino alegando conexiones nuevas, que no reposan en el principio de contradicción, y que aun empero pretendes entender con completa independencia de toda experiencia; ¿cómo llegas a este extremo, y cómo quieres justificarte de tales pretensiones? No se te puede admitir que apeles al consenso de la razón humana universal; pues éste es un testigo cuya autoridad se funda sólo en los rumores públicos.

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi (HORACIO).

Pero la respuesta a esta pregunta es tan indispensable como difícil; y si bien la causa principal por la cual no se ha intentado responderla hace ya tiempo, reside en que ni siquiera se había pensado que se pudiera preguntar tal cosa, una segunda causa es que una respuesta satisfactoria a esta sola pregunta requiere una reflexión mucho más sostenida, más profunda y más fatigosa que la que haya requerido jamás la más vasta obra de metafísica, que ya con su primera aparición prometía la inmortalidad a su autor. Y aun todo lector inteligente, si reflexiona cuidadosamente sobre las exigencias de este problema, asustado por sus dificultades, debe considerarlo, al principio, insoluble, y si no fuera porque hay realmente tales conocimientos sintéticos puros *a priori, debería* tenerlos por completamente imposibles, lo cual le ocurrió realmente a *David Hume,* aunque él estuvo lejos de representarse la pregunta con la universalidad con que se lo hace aquí y con que debe hacérselo, si la respuesta ha de ser decisiva para toda la metafísica. Pues, ¿cómo es posible, decía aquel hombre perspicaz, que, cuando me es dado un concepto, pueda yo salir de él y conectarlo con otro que no está contenido de ningún modo en él, y ello de tal modo, como si aquél le perteneciera *necesariamente* a éste? Sólo la experiencia puede proporcionarnos tales conexiones (así concluyó él de aquella dificultad que tuvo por imposibilidad), y toda aquella presunta necesidad, o, lo que es lo mismo, el supuesto conocimiento *a priori,* no es sino una larga costumbre de hallar verdadero algo y por ello tener por objetiva la necesidad subjetiva.

Si el lector se queja de las molestias y del esfuerzo que le ocasionaré con la resolución de este problema, no tiene más que intentar resolverlo él mismo de modo más simple. Quizá guardará entonces reconocimiento a quien ha tomado sobre sí, en su lugar, un

trabajo de tan profunda investigación, y más bien expresará quizá alguna admiración por la sencillez que aun ha podido prestarle a la solución, dada la naturaleza de la cosa; e incluso se ha requerido un esfuerzo de varios años para resolver este problema en toda su universalidad (en el sentido en que toman esta palabra los matemáticos, a saber, de numera suficiente para todos los casos) y para poder presentarlo finalmente en forma analítica, como lo encontrará aquí el lector.

Por consiguiente, todos los metafísicos quedan solemne y legítimamente suspendidos de sus actividades hasta que hayan respondido de manera satisfactoria a la pregunta: *¿Cómo son posibles los conocimientos sintéticos* a priori? Pues sólo en esta respuesta consiste la carta credencial que deben exhibir, si tienen que presentarnos algo en nombre de la razón pura; pero a falta de esta credencial no pueden esperar otra cosa que ser rechazados sin que las personas sensatas, que ya han sido tantas veces engalladas, examinen lo que ellos presentan.

Si en cambio quisieran ejercer su actividad no como *ciencia,* sino como un *arte* de persuasiones provechosas y ajustadas al sentido común humano, no se les puede impedir, en justicia, este negocio. Emplearán entonces el modesto lenguaje de una creencia razonable, y confesarán que no les será permitido, no ya *saber,* sino ni siquiera *conjeturar* nada acerca de lo que está más allá de los límites de toda experiencia posible; sino que sólo pueden *admitir* (no para el uso especulativo, pues a éste deben renunciar, sino solamente para el práctico) algo que es posible y hasta indispensable para la conducción del entendimiento y de la voluntad en la vida. Sólo así podrán ser llamados hombres útiles y sabios, y tanto más cuanto más renuncien al nombre de metafísicos; pues éstos quieren ser filósofos especulativos, y puesto que uno no puede poner la mira en verosimilitudes superficiales cuando se trata de juicios *a priori* (pues lo que se pretende conocer *a priori* se declara por eso mismo necesario), no les puede ser permitido jugar con conjeturas, sino que lo que ellos afirmen debe ser ciencia, o no es absolutamente nada.

Se puede decir que la filosofía transcendental íntegra, que necesariamente precede a toda metafísica, no es nada más que la resolución completa de la pregunta aquí planteada, sólo que con orden y minuciosidad sistemáticos, y que por tanto no se posee, hasta ahora, filosofía transcendental alguna. Pues lo que lleva ese nombre es en realidad una parte de la metafísica; pero aquella ciencia debe establecer primeramente la posibilidad de esta última y, por tanto, debe preceder a toda metafísica. Puesto que es necesaria una ciencia completa, y privada, además, de toda ayuda de las otras, por tanto una ciencia enteramente nueva en sí, para responder de manera satisfactoria sólo a una única pregunta, no hay que asombrarse, pues, tampoco, si la solución de ésta entraña esfuerzo y dificultad, y hasta cierta oscuridad.

Al avanzar ahora hacia esta solución, y ello según un método analítico, en el cual suponemos que existen realmente tales conocimientos por razón pura, podemos remitirnos sólo a dos *ciencias* del conocimiento teórico (que es del único del que se trata aquí), a saber, la *matemática pura* y la *ciencia pura de la naturaleza,* pues sólo éstas pueden presentarnos los objetos en la intuición, y por tanto, si acaso hubiera en ellas algún conocimiento *a priori,* mostrar la verdad o la concordancia del mismo con el objeto *in concreto,* esto es, *la realidad de tal conocimiento,* a partir de la cual se podría avanzar por el camino analítico, hasta el fundamento de su posibilidad. Facilita mucho la tarea este camino, en el cual las consideraciones generales no sólo se aplican a los hechos, sino que hasta parten de ellos, mientras que en el procedimiento sintético tienen que ser derivadas completamente *in abstracto* de los conceptos.

Pero para poder elevarnos, de estos conocimientos puros *a priori* reales y a la vez fundados, a uno posible, que buscamos, a saber, a la metafísica como ciencia, necesitamos incluir en nuestra pregunta principal aquello que ocasiona la metafísica y que está en su base como conocimiento *a priori* dado meramente de modo natural, aunque no libre de sospechas en lo que concierne a su verdad, conocimiento *a priori* cuya elaboración carente de toda investigación critica de su posibilidad se suele llamar ya metafísica, en una palabra, la disposición natural para una tal ciencia; y así se dará respuesta poco a poco a la pregunta principal transcendental, subdividida en otras cuatro preguntas:

1. *¿Cómo es posible la matemática pura?*

2. *¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?*

3. *¿Cómo es posible la metafísica en general?*

4. *¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?*

Se ve que, aunque la solución de estos problemas deba presentar, en lo principal, el contenido esencial de la crítica, sin embargo, posee algo peculiar, que aun por sí solo es digno de atención, a saber, el buscar en la razón misma las fuentes de ciencias iludas, para investigar y medir así, mediante el hecho mismo, la facultad de la *razón, de* conocer algo *a priori;* con lo cual estas ciencias mismas salen ganando, si bien no en lo que toca a su contenido, sí en cambio en lo que respecta a su uso apropiado, y al echar luz, gracias a su origen común, sobre una cuestión más elevada, dan ocasión, al mismo tiempo, de esclarecer mejor su propia naturaleza.

Primera parte de la principal cuestión transcendental: ¿Cómo es posible la matemática pura?

§6

He aquí, pues, un conocimiento grande y comprobado, que ya ahora alcanza una extensión admirable y promete, para el porvenir, una ampliación ilimitada; un conocimiento que lleva en sí certeza perfectamente apodíctica, esto es, necesidad absoluta, y que por tanto no se apoya en ningún fundamento empírico; que es, por consiguiente, un producto puro de la razón, pero además completamente sintético. «Pero ¿cómo es posible a la razón humana producir tal conocimiento enteramente *a priori»* Puesto que esta facultad no se apoya ni puede apoyarse en experiencias, ¿no presupone algún fundamento *a priori* del conocimiento, fundamento que yace profundamente escondido, pero que podría manifestarse por estos sus efectos, con tal que se investigaran con diligencia los primeros comienzos de éstos?

§7

Pero encontramos que todo conocimiento matemático tiene esta peculiaridad: que debe presentar su concepto previamente *en la intuición,* y ello *a priori,* por consiguiente en una intuición (al que no sea empírica sino pura, medio sin el cual este conocimiento no puede dar ni un solo paso; por eso sus juicios son siempre *intuitivos,* mientras que la filosofía debe contentarse ron juicios *discursivos* a partir de *meros conceptos, y* aunque por medio de la intuición puede aclarar sus doctrinas apodícticas, nunca puede derivarlas de ella. Esta observación sobre la naturaleza de la matemática nos da ya una indicación acerca de la condición primera y suprema de su posibilidad; a saber, debe tener en la base *alguna intuición pura,* en la cual pueda presentar *in concreto* y sin embargo *a priori* todos sus conceptos, o, como se dice *construirlos.* Si podemos encontrar esta intuición pura y la posibilidad de una tal, entonces a partir de allí se explica fácilmente cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* en la matemática pura, y por consiguiente, se explica también cómo es posible esta ciencia misma. Pues así como la intuición empírica hace posible sin dificultad, que ampliemos sintéticamente en la experiencia, mediante nuevos predicados que la intuición misma ofrece, el concepto que nos hacemos de un objeto de la intuición, así lo hará también la intuición pura, con esta única diferencia: que en el último caso el juicio sintético será cierto *a priori y* apodíctico, en el primero en cambio será sólo *a posteriori* y empíricamente cierto, porque ésta sólo contiene lo que se halla en la intuición empírica contingente, aquélla en cambio contiene lo que debe hallarse necesariamente en la pura, pues ella está, como intuición *a priori,* enlazada inseparablemente con el concepto *antes de toda experiencia* o percepción particular.

§8

Pero con este paso la dificultad parece aumentar, más que disminuir. Pues la pregunta es ahora: *¿cómo es posible intuir* a priori *algo?* Una representación es intuición, en tanto que depende inmediatamente de la presencia del objeto. Por eso parece imposible intuir *a priori originariamente,* porque la intuición tendría que tener lugar entonces sin un objeto, ya sea que éste hubiese estado presente anteriormente o que lo estuviese ahora, al cual referirse; y por consiguiente no podría ser intuición. Los conceptos son, ciertamente, de tal naturaleza, que algunos de ellos, a saber, los que contienen solamente el pensamiento de un objeto en general, podemos forjárnoslos muy bien *a priori,* sin que nos encontremos en una relación inmediata con el objeto, p. ej., el concepto de cantidad, el de causa, etc.; pero aun éstos, para que se pueda darles significado y sentido, requieren cierto uso *in concreto,* esto es, aplicación a alguna intuición, mediante la cual nos es dado un objeto de ellos. Pero ¿cómo puede *la intuición* del objeto preceder al objeto mismo?

§9

Si nuestra intuición debiese ser de tal índole que representase las cosas *tal como son en sí mismas,* entonces nunca tendría lugar una intuición *a priori,* sino que nuestra intuición sería siempre empírica. Pues lo que está contenido en el objeto en sí mismo, sólo puedo saberlo cuando lo tengo presente ante mí y me es dado. Cierto que tampoco entonces es comprensible cómo la intuición de una cosa presente podría dármela a conocer tal como es en sí, ya que sus propiedades no pueden trasladarse a mi facultad representativa; pero aun admitida esta posibilidad, tal intuición no ocurriría *a priori,* esto es, antes que me fuese presentado el objeto; pues sin ello no puede concebirse ningún fundamento de la referencia de mi representación a él, salvo que tal referencia descansase en una inspiración. Sólo de una única manera es posible, por tanto, que mi intuición preceda a la realidad del objeto y tenga lugar como conocimiento *a priori; a saber, si mi intuición no contiene nada más que la forma de la sensibilidad, que precede, en mi sujeto, a todas las impresiones reales mediante las cuales soy afectado por los objetos.* Pues, que los objetos de los sentidos sólo pueden ser intuidos de conformidad con esta forma de la sensibilidad, puedo saberlo *a priori.* De aquí se sigue: que las proposiciones que se refieran solamente a esta forma de la intuición sensible serán posibles y válidas acerca de objetos de los sentidos; e igualmente a la inversa, que las intuiciones que son posibles *a priori* no pueden referirse nunca a otra cosa que a los objetos de nuestros sentidos.

§10

Por consiguiente, es sólo la forma de la intuición sensible aquello por lo cual podemos intuir *a priori* las cosas, mediante lo cual también, empero, conocemos los objetos solamente tal como pueden *aparecérsenos* a nosotros (como pueden aparecerse a nuestros sentidos), y no tal como sean en sí; y esta presuposición es absolutamente necesaria, si las proposiciones sintéticas *a priori* han de ser admitidas como posibles o si, en caso de que se encuentre que son reales, se ha de comprender su posibilidad y se la ha de determinar de antemano.

Ahora bien, espacio y tiempo son las intuiciones que la matemática pura pone por fundamento de todos los conocimientos y juicios suyos que se presentan a la vez como apodícticos y necesarios; pues la matemática tiene que representar, esto es, construir todos sus conceptos primeramente en la intuición, y la matemática pura debe hacerlo en la intuición pura, sin la cual (puesto que no puede proceder analíticamente, es decir, por descomposición de los conceptos, sino sólo sintéticamente) no le es posible dar ni un paso, a saber: mientras le falte la intuición pura, únicamente en la cual puede ser dada la materia para juicios sintéticos *a priori.* La geometría toma por fundamento la intuición pura del espacio. La aritmética construye ella misma sus conceptos de números mediante la adición sucesiva de las unidades en el tiempo; pero especialmente la mecánica pura puede formar sus conceptos de movimiento solamente mediante la representación del tiempo. Pero ambas representaciones son meramente intuiciones; pues si de las intuiciones empíricas de los cuerpos y de sus cambios (movimiento) se quita todo lo empírico, es decir, lo que pertenece a la sensación, entonces restan aún el espacio y el tiempo, los cuales son, por consiguiente, intuiciones puras que están *a priori* en el fundamento de aquéllas y que por eso nunca pueden ser suprimidas ellas mismas; pero que precisamente porque son intuiciones puras *a priori* demuestran que son meras formas de nuestra sensibilidad, que deben preceder a toda intuición empírica, esto es, a la percepción de objetos reales, y de conformidad con las cuales pueden ser conocidos *a priori* objetos, pero, ciertamente, sólo tal como se nos aparecen.

§11

El problema de la presente sección está, pues, resuelto. La matemática pura, como conocimiento sintético *a priori,* es posible sólo gracias a que no se dirige a otros objetos, sino sólo a los de los sentidos, en el fundamento de cuya intuición empírica yace una intuición pura (del espacio y del tiempo) y, ciertamente, *intuición;* que a su vez puede yacer en el fundamento, porque esta intuición pura no es otra cosa que la mera forma de la sensibilidad, que precede a la aparición real de los objetos haciéndola, en verdad, ante todo, posible. Pero esta facultad de intuir *a priori* no se refiere a la materia del fenómeno, esto es, a lo que en él es sensación, pues ésta constituye lo empírico; sino sólo a la forma del fenómeno, al espacio y al tiempo. Si se quisiese albergar la menor duda acerca de que ambos son determinaciones inherentes, no a las cosas en sí mismas, sino meramente a su relación con la sensibilidad, me gustaría saber cómo se puede considerar que es posible saber, *a priori,* y por consiguiente antes de todo conocimiento de

las cosas, es decir, antes de que ellas nos sean dadas, cómo debe estar constituida su intuición; lo cual es aquí empero el caso, con el espacio y el tiempo. Pero esto es muy comprensible, tan pronto como se considere a ambos nada más que como condiciones formales de nuestra sensibilidad, y se considere a los objetos como meros fenómenos; pues entonces la forma del fenómeno, esto es, la intuición pura, puede ciertamente ser representada a partir de nosotros mismos, esto es, *a priori.*

§12

A fin de añadir algo para aclaración y confirmación, sólo necesitamos considerar el procedimiento habitual e inevitablemente necesario de los geómetras. Todas las pruebas de la igualdad completa de dos figuras dadas (cuando una de ellas puede, en todas sus partes, ser colocada en el lugar de la otra) vienen a reducirse, en último término, a que se cubren mutuamente; lo cual, manifiestamente, no es otra cosa que una proposición sintética basada en la intuición inmediata; y esta intuición debe ser pura, y dada *a priori,* pues de otro modo aquella proposición no podría ser tenida por apodícticamente cierta, sino que poseería sólo certeza empírica. Se diría solamente: así se observa siempre, y la proposición vale sólo hasta donde se ha extendido nuestra percepción. Que el espacio total (que no es, él mismo, límite de ningún otro espacio) tiene tres dimensiones, y que el espacio en general no puede tener más, es algo que se basa en la proposición que dice que en un punto no pueden cortarse en ángulo recto más tic tres líneas; pero esta proposición no se puede demostrar a partir de conceptos, sino que se basa inmediatamente en la intuición, y en una intuición pura *a priori,* porque es una proposición apodícticamente cierta; el que se pueda exigir que una línea sea prolongada hasta el infinito *(in indefinitum),* o que una serie de cambios (p. ej., de espacios recorridos mediante el movimiento) se continúe hasta el infinito, presupone una representación del espacio y del tiempo que, en la medida en que, en sí, no está limitada por nada, sólo puede ser propia de la intuición; pues nunca se podría deducirla de conceptos. Por tanto, en el fundamento de la matemática se hallan realmente intuiciones puras *a priori,* las cuales hacen posibles sus proposiciones sintéticas y de validez apodíctica; y por eso nuestra deducción transcendental de los conceptos de espacio y de tiempo explica a la vez la posibilidad de una matemática pura, la cual podría, sí, ser aceptada, pero nunca comprendida, sin tal deducción, y sin que admitiésemos que «todo lo que pueda ser dado a nuestros sentidos (a los externos en el espacio, al interno en el tiempo) lo intuimos sólo como se nos aparece, y no como es en sí mismo».

§13

Aquellos que aún no pueden desprenderse de la concepción de que el espacio y el tiempo son modos reales de ser, inherentes a las cosas en sí, pueden ejercitar su perspicacia en la siguiente paradoja, y cuando hayan buscado inútilmente su solución, pueden sospechar, libres de prejuicios al menos por algunos momentos, que la degradación del espacio y del tiempo a meras formas de nuestra intuición sensible puede tener, quizá, con todo, fundamento.

Si dos cosas son completamente iguales en todas las partes que puedan conocerse en cada una de ellas tomada por sí (en todas las determinaciones correspondientes a la cantidad y a la cualidad), debe seguirse que la una puede ser puesta en el lugar do la otra en todos los casos y en todas las relaciones, sin que esta sustitución cause la más mínima diferencia cognoscible. Y de hecho ocurre así con las figuras planas, en la geometría; pero diversas figuras esféricas muestran, a pesar de aquella coincidencia interna completa, tal diferencia por lo que respecta a lo externo, que de ningún modo se puede poner una de ellas en el lugar de la otra; p. ej., dos triángulos esféricos pertenecientes a ambos hemisferios, que tengan por base común a un arco del ecuador, pueden ser completamente iguales tanto en lo que respecta a los lados como en lo que respecta a los ángulos, de modo que en ninguno de ellos, si ha sido descrito por separado y a la vez de modo completo, se encuentre nada que no esté a la vez en la descripción del otro; y sin embargo, no se puede poner uno en el lugar del otro (es decir, en el hemisferio opuesto); y aquí hay entonces una diferencia *interna* de ambos triángulos, diferencia que ningún entendimiento puede indicar como interna, y que se manifiesta sólo por la relación externa en el espacio. Pero quiero citar casos más corrientes, que se pueden tomar de la vida Común; ¿Hay algo que pueda ser más semejante a mi mano o a mi oreja, y más igual a ellas en todas sus partes, que su imagen en el espejo? Y sin embargo, la mano que se ve en el espejo no puedo ponerla en el lugar de su original; pues si ésta era una mano derecha, la del espejo es izquierda, y la imagen de la oreja derecha es una oreja izquierda, que nunca puede ocupar el sitio de la primera. Ahora bien, no hay aquí diferencias internas que algún entendimiento cualquiera pudiera siquiera pensar; y sin embargo, las diferencias son internas,

como lo enseñan los sentidos, pues la mano izquierda, a pesar de toda la igualdad y semejanza por ambas partes, no puede estar encerrada dentro de los mismos limites que la derecha (no pueden ser congruentes); el guante de una mano no puede ser usado en la otra. ¿Cuál es, entonces, la solución? Estos objetos no son representaciones de las cosas tales como son en sí mismas y como el entendimiento puro las conocería, sino que son intuiciones sensibles, esto es, fenómenos, cuya posibilidad reposa en la relación de ciertas cosas, en sí desconocidas, con otra cosa, a saber, con nuestra sensibilidad. En ésta el espacio es la forma de la intuición externa, y la determinación interna de cada espacio sólo es posible mediante la determinación de la relación externa con el espacio todo, del cual (de la relación con el sentido externo) aquél es una parte; esto es, Ni parte sólo es posible mediante el todo, lo cual no ocurre nunca con las cosas en sí mismas, como objetos del mero entendimiento, pero sí con los meros fenómenos. Por eso, a la diferencia entre cosas semejantes e iguales, pero incongruentes (p. ej., espirales de sentido contrario) tampoco podemos hacerla inteligible mediante concepto alguno, sino sólo mediante la relación con la mano derecha y la izquierda, lo cual remite inmediatamente a la intuición.

Observación I

La matemática pura, y especialmente la geometría pura, puede tener realidad objetiva sólo con la condición de que se refiera solamente a objetos de los sentidos, con respecto a los cuales, empero, está establecido el principio de que nuestra representación sensible nunca es una representación de las cosas en sí mismas, sino solamente del modo como éstas se nos aparecen. De aquí se sigue que las proposiciones de la geometría no son determinaciones de una mera criatura de nuestra fantasía poética, que por tanto no podrían ser referidas con seguridad a objetos reales; sino que valen de modo necesario para el espacio y por tanto también para todo lo que pueda encontrarse en el espacio, porque el espacio no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos externos, forma sólo bajo la cual nos pueden ser dados objetos de los sentidos. La sensibilidad, cuya forma es puesta como fundamento por la geometría, es aquello sobre lo cual descansa la posibilidad de los fenómenos externos; éstos, por consiguiente, nunca pueden contener otra cosa que lo que la geometría les prescribe. Muy diferente sería si los sentidos debiesen representar los objetos tal como son en sí mismos. Pues entonces, de la representación del espacio, que el geómetra pone *a priori* por fundamento junto con toda clase de propiedades del mismo, no se seguiría todavía que todo esto, junto con lo que de ello se deduce, debiese comportarse precisamente así en la naturaleza. Se tendría el espacio del geómetra por una mera invención, y no se le adjudicaría validez objetiva ninguna; pues no se entiende de ninguna manera cómo es que las cosas deban concordar necesariamente con la imagen que nosotros, por nuestra cuenta y de antemano, nos hacemos de ellas. Pero si esta imagen, o más bien esta intuición formal, es la propiedad esencial de nuestra sensibilidad, sólo por medio de la cual nos son dados objetos, y esta sensibilidad, empero, no representa las cosas en sí mismas, sino sólo sus fenómenos, entonces es muy fácil de comprender y está a la vez demostrado irrefutablemente: que todos los objetos externos de nuestro mundo sensible deben concordar necesariamente, con toda exactitud, con las proposiciones de la geometría, porque la sensibilidad, mediante su forma de intuición externa (mediante el espacio) de la cual se ocupa el geómetra, hace, ante todo, posibles aquellos objetos mismos, como meros fenómenos. Quedará para siempre como un fenómeno notable en la historia de la filosofía el que haya habido un tiempo en el cual incluso los matemáticos, que a la vez eran filósofos, empezaron a dudar, no de la exactitud de sus proposiciones geométricas en la medida en que concernían únicamente al espacio, pero sí de la validez objetiva y de la aplicación de este concepto mismo y de todas las determinaciones geométricas de él, a la naturaleza; pues temían que una línea, en la naturaleza, consistiese en puntos físicos, y que por tanto el espacio verdadero, en el objeto, consistiese en partes simples, a pesar de que el espacio en el que el geómetra piensa de ningún modo puede consistir en tales partes. No advirtieron que ese espacio del pensamiento hace posible el espacio físico, esto es, la extensión misma de la materia; que ese espacio no es ningún modo de ser de las cosas en sí mismas, sino sólo una forma de nuestra facultad de representación sensible; que todos los objetos que se hallan en el espacio son meros fenómenos, esto es, no cosas en sí mismas, sino representaciones de nuestra intuición sensible, y puesto que el espacio, tal como lo piensa el geómetra, es precisamente la forma de la intuición sensible, que encontramos *a priori* en nosotros y que contiene el fundamento de la posibilidad de todos los fenómenos externos (según su forma), éstos deben concordar necesariamente y con toda precisión con las proposiciones del geómetra, proposiciones que él no extrae de ningún concepto inventado, sino del fundamento subjetivo de todos los fenómenos eternos, a saber, de la sensibilidad misma. De este modo, y de ningún otro, puede estar asegurado el geómetra, por lo tocante a la

realidad objetiva, nunca puesta en duda, de sus proposiciones, contra las arterías de una metafísica superficial, por más extrañas que aquellas proposiciones puedan parecerle a esta metafísica, porque ella no se remonta hasta las fuentes de sus conceptos.

Observación II

Todo lo que haya de sernos dado como objeto, debe sernos dado en la intuición. Pero toda nuestra intuición se produce solamente mediante los sentidos; el entendimiento no intuye nada, sino que sólo reflexiona. Ahora bien, puesto que los sentidos, según lo demostrado, nunca, ni una sola vez, nos dan a conocer las cosas en sí mismas, sino sólo sus fenómenos, y éstos son meras representaciones de la sensibilidad, «entonces los cuerpos todos y con ellos el espacio en que se encuentran tampoco deben ser tenidos por nada más, sino sólo por meras representaciones en nosotros, y no existen en ninguna otra parte, sino sólo en nuestros pensamientos». ¿Esto no es el idealismo manifiesto?

El idealismo consiste en la afirmación de que sólo hay seres pensantes; las otras cosas que creemos percibir en la intuición serían solamente representaciones en los seres pensantes, a las cuales en verdad no les correspondería ningún objeto que se encontrase fuera de éstos. Yo, al contrario, digo: Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos. En consecuencia admito, ciertamente, que hay cuerpos fuera de nosotros, esto es, cosas que conocemos mediante las representaciones que nos produce su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque nos son completamente desconocidas en lo que respecta a cómo sean en sí mismas; cosas a las que damos el nombre de cuerpo, palabra que entonces significa solamente el fenómeno de aquel objeto desconocido para nosotros, pero no por ello menos real. ¿Se puede llamar idealismo a esto? Es precisamente lo contrario.

Es algo generalmente aceptado y admitido ya desde mucho antes de los tiempos de *Locke,* pero especialmente después de este, que, sin perjuicio de la existencia real de las cosas externas, se puede decir de muchos de sus predicados: que no pertenecen a estas cosas en sí mismas, sino solamente a sus fenómenos, y que no tienen ninguna existencia propia fuera de nuestra representación. Entre estos predicados se encuentran el calor, el color, el sabor, etc. Pero si yo, por importantes razones, además de éstos cuento también entre los meros fenómenos a las restantes cualidades de los cuerpos, llamadas *primarias:* la extensión, el lugar, y en general el espacio con todo lo que le pertenece (impenetrabilidad o materialidad, figura, etc.), no se puede alegar la menor razón para no admitir esto; y así como no se puede llamar idealista a quien considera que los colores no son propiedades inherentes a los objetos en sí mismos, sino modificaciones inherentes sólo al sentido de la vista, así tampoco se puede llamar idealista mi doctrina sólo porque yo encuentro que aun más propiedades, y en verdad, que *todas las propiedades en las que consiste la intuición de un cuerpo,* pertenecen meramente a su fenómeno: pues con esto no se suprime, como en el verdadero idealismo, la existencia de la cosa que aparece, sino que solamente se señala que no podemos, mediante los sentidos, conocer esta cosa tal como es en sí misma.

Me gustaría saber cómo deberían estar constituidas mis afirmaciones para no implicar idealismo. Debería decir sin duda: que la representación del espacio no sólo es perfectamente conforme a la relación que tiene nuestra sensibilidad con los objetos, pues eso ya lo he dicho, sino que tal representación es incluso completamente semejante al objeto; una afirmación a la cual no puedo atribuirle ningún sentido, así como tampoco a la de que la sensación de rojo tiene alguna semejanza con la propiedad del cinabrio que suscita en mí esa sensación.

Observación III

De aquí se puede ahora rechazar fácilmente una objeción fácil de prever, pero fútil: a saber, «que por la idealidad del espacio y del tiempo el mundo sensible entero se transformaría en mera ilusión». En efecto, después que se hubo arruinado previamente toda comprensión filosófica de la naturaleza del conocimiento sensible al situar la sensibilidad meramente en una especie de representación confusa, según la cual conoceríamos las cosas siempre tales como son, sólo que sin tener la facultad de llevar a una conciencia clara lodo lo que estuviese en esta representación nuestra; habiendo, por el contrario, demostrado nosotros que la sensibilidad no consiste en esta diferencia

lógica de la claridad u oscuridad, sino en la diferencia genética del origen del conocimiento mismo, puesto que el conocimiento sensible no representa nunca las cosas tales como son, sino sólo el modo como afectan a nuestros sentidos, y habiendo demostrado, por tanto, que mediante este conocimiento no le son dadas al entendimiento, para la reflexión, las cosas mismas, sino que sólo le son dados fenómenos: después de esta corrección necesaria se levanta una objeción que surge de una interpretación falsa imperdonable y casi deliberada, como si mi doctrina convirtiese en mera apariencia ilusoria todas las cosas del mundo sensible.

Cuando nos es dado un fenómeno, seguimos siendo completamente libres para juzgar la cosa, a partir de ello, como queramos. Aquél, es decir, el fenómeno, se fundaba en los sentidos, pero este juicio se funda en el entendimiento, y la única pregunta que se plantea es si hay verdad en la determinación del objeto, o si no la hay. Pero la diferencia entre la verdad y el sueño no consiste en la naturaleza de las representaciones referidas a objetos, pues ellas son las mismas en ambos; sino que consiste en la conexión de las representaciones según las reglas que determinan la concatenación de las representaciones en el concepto de un objeto, y en la medida en que puedan o no puedan coexistir en una experiencia. Y entonces no depende de los fenómenos, si nuestro conocimiento toma la apariencia ilusoria por verdad, esto es, si la intuición, mediante la cual nos es dado un objeto, es tenida por el concepto del objeto o aun de la existencia del mismo, a la cual el entendimiento solamente puede pensarla. Los sentidos nos representan el curso de los planetas ya en avance, ya en retroceso, y aquí no hay ni falsedad ni verdad, porque, mientras uno se conforma con que esto, por de pronto, sea sólo fenómeno, no juzga todavía sobre la naturaleza objetiva de su movimiento. Pero puesto que puede surgir fácilmente un juicio falso cuando el entendimiento no pone cuidado para impedir que este modo subjetivo de representación sea tenido por objetivo, se dice: parecen retroceder; pero la apariencia ilusoria no puede imputarse a los sentidos, sino al entendimiento, sólo al cual corresponde pronunciar un juicio objetivo a partir del fenómeno.

De esta manera, aunque no reflexionáramos en lo más mínimo sobre el origen de nuestras representaciones, si conectamos en el espacio y en el tiempo, de acuerdo con las reglas de la concatenación de todo conocimiento en una experiencia, nuestras intuiciones de los sentidos, sea lo que quiera lo que ellas contengan, puede resultar una apariencia engañosa o la verdad, según que seamos descuidados *o* cuidadosos; esto concierne solamente al uso de las representaciones sensibles en el entendimiento, y no a su origen. Asimismo, si tengo solamente por fenómenos a todas las representaciones de los sentidos junto con su forma, es decir, el espacio y el tiempo, y a estos últimos los considero una mera forma de la sensibilidad, que no se encuentra en los objetos fuera de ella, y si me sirvo de tales representaciones sólo con respecto a una experiencia posible: no hay, en ello, la menor inducción a error, ni una apariencia ilusoria de que yo las tenga por meros fenómenos; pues pueden, no obstante esto, estar relacionadas correctamente en la experiencia según las reglas de la verdad. De tal manera, todas las proposiciones de la geometría referentes al espacio valen igualmente para todos los objetos de los sentidos, y por tanto con respecto a toda experiencia posible, ya sea que yo considere el espacio como una mera forma de la sensibilidad, o como algo inherente a las cosas mismas; si bien solamente en el primer caso puedo entender cómo es posible saber *a priori,* acerca de todos los objetos de la intuición externa, aquellas proposiciones; por lo demás, en lo que respecta a toda experiencia posible, todo queda tal como si yo nunca me hubiera apartado de la opinión común.

Pero si me atrevo a ir con mis conceptos de espacio y tiempo más allá de toda experiencia posible, lo cual es inevitable si los doy por modos de ser propios de las cosas en sí mismas (pues, ¿qué me impediría entonces otorgarles validez con respecto a esas mismas cosas, aunque mis sentidos estuviesen constituidos de otra manera, y ya se acomodasen o no a ellas?); entonces puede surgir un error grave, que se basa en una apariencia ilusoria, puesto que lo que era una condición para la intuición de las cosas, condición inherente solamente a mi sujeto, válida seguramente para todos los objetos de los sentidos, y por tanto para toda experiencia posible, lo di por universalmente válido, porque referí aquellos conceptos de espacio y de tiempo a las cosas en sí mismas, y no los limité a condiciones de la experiencia.

Por consiguiente, mi doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo, lejos de convertir todo el mundo sensible en mera apariencia ilusoria, es más bien el único medio de asegurar la Aplicación de uno de los conocimientos más importantes, a saber, aquel que la matemática expone *a priori,* a objetos reales, y de impedir que se tenga a este conocimiento por mera apariencia ilusoria; porque sin esta observación sería completamente imposible decidir si las intuiciones de espacio y de tiempo, que no tomamos de ninguna experiencia y que, sin embargo, yacen *a priori* en nuestra representación, son meras quimeras que nos forjamos nosotros mismos, a las cuales no corresponde ningún objeto, al menos de modo adecuado, y si por consiguiente la geometría misma

es una mera apariencia ilusoria; por el contrario, nosotros hemos podido mostrar su validez indiscutible con respecto a todos los objetos del mundo sensible, precisamente porque éstos son meros fenómenos.

En segundo lugar, estos principios míos, lejos de convertir las representaciones de los sentidos, al hacer de ellas fenómenos, en mera apariencia ilusoria en lugar de la verdad de la experiencia, son más bien el único medio de impedir la ilusión transcendental con la cual se ha engañado siempre a la metafísica y se la ha arrastrado a esfuerzos pueriles por atrapar pompas de jabón, precisamente porque se tomaban los fenómenos, que son, sin embargo, meras representaciones, por cosas en sí mismas; de lo cual resultaron todas aquellas curiosas manifestaciones de la antinomia de la *razón,* a la que me referiré luego, y que queda suprimida con aquella única observación: que el fenómeno, mientras se lo usa en la experiencia, produce verdad, pero en cuanto traspasa los límites de la experiencia y se vuelve transcendente, no produce sino mera apariencia ilusoria.

Así, puesto que yo dejo su realidad a las cosas que nos representamos por medio de los sentidos y sólo limito nuestra intuición sensible de estas cosas, de tal modo que en ningún caso, ni siquiera en las intuiciones puras de espacio y tiempo, representa algo más que el mero fenómeno de aquellas cosas, nunca la naturaleza de ellas en sí mismas, no es esto ninguna apariencia ilusoria universal que yo atribuyo caprichosamente a la naturaleza, y mi protesta contra toda presunción de idealismo es tan concluyente y tan obvia que hasta parecería superflua, si no hubiese jueces incompetentes que, deseando tener un nombre antiguo para cada desviación de sus opiniones erróneas, aunque comunes, y no juzgando nunca acerca del espíritu de las denominaciones filosóficas, sino permaneciendo siempre atados sólo a la letra, se hallasen dispuestos a poner su propia fantasía en el lugar de conceptos bien determinados, y a tergiversarlos y deformarlos por este medio. Pues el que yo haya dado a esta teoría mía el nombre de idealismo transcendental no autoriza a nadie a confundir este nombre con el idealismo empírico de *Descartes* (aunque éste era solamente un problema, por causa de cuya insolubilidad cada uno quedaba libre, según *Descartes,* de negar la existencia del mundo corpóreo, ya que el problema nunca podría ser resuelto de manera satisfactoria), ni con el idealismo místico y fantástico de *Berkeley* (contra el cual, y contra otras quimeras semejantes, nuestra crítica contiene, más bien, el remedio adecuado). Pues este idealismo que yo he llamado así no se refería a la existencia de las cosas (la duda acerca de la cual constituye propiamente el idealismo en el sentido tradicional), pues nunca se me ocurrió ponerla en duda; sino que se refiere solamente a la representación sensible de las cosas, a la cual pertenecen, por sobre todo, el espacio y el tiempo; y de éstos, y por tanto, en general, de todos los *fenómenos,* he mostrado simplemente que no son cosas (sino sólo modos de representación), ni tampoco determinaciones que pertenezcan a las cosas en sí mismas. La palabra transcendental, que para mí no significa nunca una referencia de nuestro conocimiento a las cosas, sino sólo a la *facultad de conocer,* debía impedir esta falsa interpretación. Pero antes que siga provocando tal interpretación falsa también en lo sucesivo, prefiero retirar esta denominación, y llamarlo crítico. Pero si en verdad es un idealismo inadmisible el convertir las cosas reales (no los fenómenos) en meras representaciones, ¿qué nombre se le dará a aquel que, a la inversa, transforma las meras representaciones en cosas? Creo que podría llamárselo idealismo *soñador,* para distinguirlo del anterior, que podría llamarse *quimérico;* los cuales debían haber sido ambos rechazados por mi idealismo, llamado antes transcendental, pero que es mejor llamar idealismo *crítico.*

Segunda parte de la principal cuestión transcendental: ¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?

§ 14

Naturaleza es la *existencia* de las cosas, en tanto que esta existencia está determinada según leyes universales. Si naturaleza significase la existencia de las cosas *en sí mismas,* no podríamos conocerla nunca, ni *a priori* ni *a posteriori.* No *a priori,* pues en vano querríamos saber lo que les corresponde a las cosas en sí mismas, ya que esto nunca puede ocurrir por análisis de nuestros conceptos (proposiciones analíticas), porque no quiero saber qué está contenido en mi concepto de una cosa (pues esto pertenece a su esencia lógica), sino qué es lo que se añade a este concepto en la realidad de la cosa, y mediante lo cual la cosa misma está determinada en su existencia fuera de mi concepto. Mi entendimiento y las condiciones, sólo bajo las cuales él puede conectar las determinaciones de las cosas en la existencia de éstas, no prescriben regla alguna a las cosas mismas; éstas no se rigen por mi entendimiento, sino que mi entendimiento debería regirse por ellas; por tanto, deberían serme dadas previamente, para tomar de ellas estas determinaciones, pero entonces no serían conocidas *a príori.*

También a posteriori sería imposible tal conocimiento de la naturaleza de las cosas en sí mismas. Pues si la experiencia ha de enseñarme *leyes* a las cuales está sometida la existencia de las cosas, estas leyes, en la medida en que conciernen a cosas en sí mismas, deberían corresponderles *necesariamente* a éstas también fuera de mi experiencia. Ahora bien, la experiencia me enseña, ciertamente, lo que existe, y cómo existe, pero nunca me enseña que ello deba ser necesariamente así y no de otro modo. Por consiguiente, nunca puede enseñar la naturaleza de las cosas en sí mismas.

§15

Ahora bien, estamos verdaderamente, sin embargo, en posesión de una ciencia pura de la naturaleza, que expone *a priori* y con toda aquella necesidad que se requiere para las proposiciones apodícticas, ciertas leyes a las cuales está sometida la naturaleza. No necesito aquí más que remitirme al testimonio de aquella propedéutica ile la ciencia natural que, bajo el título de ciencia general de la naturaleza, precede a toda física (la cual está basada sobre principios empíricos). Allí se encuentra la matemática aplicada a los fenómenos, y se encuentran también principios meramente discursivos (a partir de conceptos), en los cuales consiste la parte filosófica del conocimiento puro de la naturaleza. Hay empero en ella muchas cosas que no son completamente puras e independientes de fuentes empíricas: como el concepto de *movimiento,* el de *impenetrabilidad* (sobre el que se basa el concepto empírico de materia), el de *inercia* y otros, los cuales impiden que pueda llamarse ciencia natural completamente pura; además, ella se refiere solamente a los objetos de los sentidos externos, y por consiguiente no constituye un ejemplo de ciencia natural universal en sentido estricto; pues ésta debe someter la naturaleza en general a leyes universales, ya sea que se refiera al objeto de los sentidos externos o al del sentido interno (al objeto de la física tanto como al de la psicología). Pero entre los principios de aquella física general hay algunos que poseen realmente la universalidad que nosotros exigimos, como la proposición: *que la sustancia permanece* y perdura; que *todo lo que ocurre está* siempre *determinado* previamente por *una causa* según leyes constantes, etc. Éstas son leyes naturales verdaderamente universales, que subsisten completamente *a priori.* Hay, por tanto, en electo, una ciencia pura de la naturaleza, y ahora se plantea la pregunta: *¿Cómo es posible esta ciencia pura de la naturaleza?*

§ 16

El término *naturaleza* toma aún otro significado, que determina al *objeto,* mientras que en el significado dado más arriba indicaba solamente la *conformidad* de las determinaciones de la existencia de las cosas en general, *a leyes.* La naturaleza, pues, considerada *materialiter,* es el *conjunto de todos los objetos de La experiencia.* Aquí nos referimos solamente a ésta, ya qué, de lodos modos, las cosas que nunca pueden ser objetos de una experiencia nos forzarían, si hubiesen de ser conocidas según su naturaleza, a recurrir a conceptos cuyo significado nunca podría ser dado *in concreto* (en ningún ejemplo de una experiencia posible), y de cuya naturaleza deberíamos hacernos, por consiguiente, meros conceptos, acerca de cuya realidad, esto es, si se refieren realmente a objetos o si son meras cosas del pensamiento, no se podría decidir nada. El conocimiento de lo que no puede ser un objeto de la experiencia sería un conocimiento hiperfísico, y en semejantes cosas no nos ocupamos aquí en lo más mínimo, sino en el conocimiento de la naturaleza, conocimiento cuya realidad puede ser confirmada por la experiencia, aunque sea posible *a priori* y preceda a toda experiencia.

§17

Lo *formal* de la naturaleza en este significado más restringido es, entonces, la conformidad de todos los objetos de la experiencia a leyes, y, en tanto que es conocida *a priori,* la conformidad *necesaria* de los mismos a leyes. Acaba de demostrarse, empero, que las leyes de la naturaleza nunca pueden ser conocidas *a priori* en objetos, mientras éstos sean considerados, no en relación con una experiencia posible, sino como cosas en sí mismas. Pero aquí tampoco nos ocupamos en las cosas en sí mismas (sobre cuyas propiedades no decidimos nada), sino solamente en las cosas como objetos de una experiencia posible, y el conjunto de ellas es propiamente lo que aquí llamamos naturaleza. Y ahora pregunto si será mejor, cuando se habla de la posibilidad de un conocimiento *a priori* de la naturaleza, presentar el problema así: ¿cómo es posible conocer *a priori* la conformidad necesaria *de las cosas,* como objetos de la experiencia, a leyes?, o si será mejor presentarlo así: ¿cómo es posible conocer *a priori* la conformidad necesaria *de la*

experiencia misma, por lo que respecta a todos sus objetos en general, a leyes?

Bien mirada, la solución de esta cuestión, ya sea que la planteemos de uno u otro modo, vendrá a resultar en lo mismo, por lo que respecta al conocimiento puro de la naturaleza (que es propiamente el nudo de la cuestión). Pues las leyes subjetivas, sólo bajo las cuales es posible un conocimiento empírico de las cosas, valen también para estas cosas como objetos de una experiencia posible (aunque ciertamente no valen para ellas como cosas en sí mismas; pero tales cosas no entran aquí en consideración). Es enteramente lo mismo si yo digo: un juicio de percepción nunca puede valer como experiencia sin la ley según la cual, cuando se percibe un suceso, se lo refiere siempre a algo que precede, de lo cual ese suceso se sigue según una regla universal; o si me expreso de este modo: todo aquello de lo cual la experiencia enseña que ocurre, debe tener una causa.

Sin embargo, es más conveniente elegir la primera fórmula. Pues, ya que podemos tener *a priori* y antes de todos los objetos dados, un conocimiento de aquellas condiciones sólo bajo las cuales es posible una experiencia respecto a ellos, pero nunca podemos saber *a priori* a qué leyes puedan estar sometidos ellos en sí mismos, sin referencia a una experiencia posible, nunca podremos estudiar *a priori* la naturaleza de las cosas de otro modo sino investigando las condiciones y las leyes universales (aunque subjetivas), sólo bajo las cuales es posible tal conocimiento como experiencia (según la mera forma), y determinando según ello la posibilidad de las cosas como objetos de la experiencia; pues si eligiese el segundo modo de expresión, y buscase las condiciones *a priori* bajo las cuales es posible la naturaleza como *objeto* de la experiencia, fácilmente incurriría en error e imaginaría tener que hablar de la naturaleza como de una cosa en sí misma, y entonces iría de aquí para allá infructuosamente en esfuerzos interminables por buscar leyes para cosas de las cuales nada me es dado.

Aquí nos ocuparemos, pues, solamente de la experiencia y de las condiciones universales, dadas *a priori,* de su posibilidad, y determinaremos a partir de ello la naturaleza como el objeto total de toda experiencia posible. Supongo que se me entenderá: que aquí no trato de las reglas de la *observación* de una naturaleza ya dada, que presuponen ya la experiencia; que no trato, pues, de cómo podemos aprender de la naturaleza (mediante la experiencia) las leyes, pues éstas no serían entonces leyes *a priori* y no darían ninguna ciencia pura de la naturaleza; sino que trato de cómo las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia son a la vez las fuentes de las cuales deben ser deducidas todas las leyes universales de la naturaleza.

§18

Debemos, pues, observar ante todo que, aunque todos los juicios de experiencia son empíricos, esto es, tienen su fundamento en la percepción inmediata de los sentidos, sin embargo, no son por eso, inversamente, juicios de experiencia todos los juicios empíricos; sino que a lo empírico, y, en general, a lo dado a la intuición sensible deben agregarse además ciertos conceptos que tienen su origen enteramente *a priori* en el entendimiento puro, conceptos bajo los cuales es ante todo subsumida toda percepción y entonces puede ser transformada, por medio de ellos, en experiencia.

Los juicios empíricos, en la medida en que tienen validez objetiva, son juicios de experiencia; pero a los que son *válidos sólo subjetivamente* los llamo meros juicios de percepción. Los últimos no requieren ningún concepto puro del entendimiento, sino sólo la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante. Pero los primeros requieren siempre, además de las representaciones de la intuición sensible, ciertos conceptos peculiares, generados originariamente en el entendimiento, los cuales hacen, precisamente, que el juicio de experiencia sea *objetivamente válido.*

Todos nuestros juicios son, primero, meros juicios de percepción; valen solamente para nosotros, esto es, para nuestro sujeto, y sólo después les damos una referencia nueva, a saber, una referencia a un objeto, y pretendemos que ello sea válido para nosotros también en todo tiempo, y que sea igualmente válido para cualquier otro; porque cuando un juicio concuerda con un objeto, todos los juicios sobre el mismo objeto deben también concordar entre sí, y así, la validez objetiva del juicio de experiencia no significa otra cosa, sino la necesaria validez universal del mismo. Pero también a la inversa, si encontramos motivo para tener un juicio por necesariamente válido universalmente (lo cual nunca se basa en la percepción, sino en el concepto puro del entendimiento, bajo el cual está subsumida la percepción) debemos tenerlo también por objetivo, esto es, considerar que no expresa sólo una referencia de la percepción a un sujeto, sino una propiedad del objeto; pues no habría razón por la cual otros juicios debieran concordar

necesariamente con el mío, si no fuese la unidad del objeto, al cual todos se refieren, con el cual concuerdan, debiendo por tanto concordar también entre sí.

§ 19

Validez objetiva y validez universal necesaria (para todos) son, por tanto, conceptos intercambiables; y aunque no conocemos el objeto en sí, sin embargo, cuando consideramos que un juicio es válido para todos y por tanto necesario, entendemos precisamente con ello la validez objetiva. Mediante este juicio conocemos el objeto (aunque éste permanezca desconocido respecto de cómo sea en sí mismo) por medio de la conexión universalmente válida y necesaria de las percepciones dadas; y pues tal es el caso de todos los objetos de los sentidos, los juicios de experiencia recibirán su validez objetiva, no del conocimiento inmediato del objeto (pues este conocimiento es imposible), sino meramente de la condición de la validez universal de los juicios empíricos, la cual, como se ha dicho, jamás se funda en las condiciones empíricas ni, en general, en condiciones sensibles, sino en un concepto puro del entendimiento. El objeto sigue siendo siempre desconocido en sí mismo; pero si, mediante el concepto del entendimiento, se determina como válida *universalmente* la conexión de las representaciones que le son dadas por él a nuestra sensibilidad, entonces el objeto será determinado por esta relación, y el juicio es objetivo.

Aclaremos esto. Que la habitación está caliente, que el azúcar es dulce, que el ajenjo es desagradable, son juicios de validez meramente subjetiva. No pretendo en modo alguno que yo mismo haya de opinar siempre así, ni que todo otro haya de opinar precisamente como yo; expresan solamente una referencia de dos sensaciones al mismo sujeto, a saber, a mí mismo, y ello aun sólo en mi actual estado perceptivo, y por tanto no deben valer para el objeto: a tales juicios los llamo juicios de percepción. Algo muy diferente ocurre con los juicios de experiencia. Lo que la experiencia me enseña en ciertas circunstancias, debe enseñármelo siempre, y debe enseñárselo también a cualquier otro, y la validez de ella no se limita al sujeto ni a su estado en ese momento. Por eso enuncio todos los juicios de esta índole como objetivamente válidos; como, p. ej., cuando digo: el aire es elástico, este juicio es primeramente sólo un juicio de percepción; refiero, solamente entre sí, dos sensaciones en mis sentidos. Si quiero que se llame juicio de experiencia, exijo que esta conexión se someta a una condición que la hace válida *universalmente*. Pretendo, por tanto, que yo siempre, y también cualquier otro, deba necesariamente combinar la misma percepción en las mismas circunstancias.

§20

Deberemos, por tanto, analizar la experiencia en general, para ver qué está contenido en este producto de los sentidos y del entendimiento, y cómo es posible el juicio de experiencia mismo. En el fundamento está la intuición de la cual soy consciente, esto es, la percepción *(perceptio),* que sólo pertenece a los sentidos. Pero en segundo término pertenece también a la experiencia el juzgar (que corresponde sólo al entendimiento). Ahora bien, este juzgar puede ser doble: primero yo meramente comparo las percepciones y las enlazo en una conciencia de mi estado, o bien, en segundo término, las enlazo en una conciencia en general. El primer juicio es sólo un juicio de percepción, y en tanto tal, tiene validez sólo subjetiva; es una mera conexión de percepciones en mi estado de ánimo, sin referencia al objeto. Por ello, para la experiencia no es suficiente, como comúnmente se imagina, comparar percepciones y conectarlas en una conciencia por medio del juzgar; con ello no surge ninguna validez universal y necesidad del juicio, sólo gracias a las cuales puede éste ser objetivamente válido y ser experiencia.

Por consiguiente, antes que de la percepción pueda resultar la experiencia, precede un juicio completamente diferente. La intuición dada debe ser subsumida bajo un concepto que determina la forma del juzgar en general con respecto a la intuición, conecta la conciencia empírica de ésta en una conciencia en general, y procura, mediante ello, validez universal a los juicios empíricos; tal concepto es un concepto puro *a priori* del entendimiento, concepto que no hace nada más que determinar, para una intuición, el modo general como ella puede servir para los juicios. Sea tal concepto el concepto de causa; él determina la intuición subsumida bajo él, p. ej., la del aire, con respecto al juzgar en general, a saber, determina que el concepto de aire está, con respecto a la expansión, en la relación del antecedente con el consecuente en un juicio hipotético. El concepto de causa es, por consiguiente, un concepto puro del entendimiento, concepto que se distingue completamente de toda percepción posible y que sólo sirve para determinar aquella representación que está contenida bajo él, con

respecto al juzgar en general, por tanto, para hacer posible un juicio *universalmente* válido.

Ahora bien, antes que un juicio de percepción pueda volverse juicio de experiencia, se requiere primeramente que la percepción sea subsumida bajo uno de tales conceptos del entendimiento; p. ej., el aire debe ponerse bajo el concepto de causa, el cual determina como hipotético el juicio sobre aquél con respecto a la dilatación. Con ello esta dilatación no se representa como perteneciente meramente a mi percepción del aire en mi estado o en varios estados míos o en los estados perceptivos de otros, sino que se la représenta como perteneciente *necesariamente* a él, y el juicio: el aire es clástico, se vuelve *universalmente* válido, y llega a ser juicio de experiencia sólo porque preceden ciertos juicios que subsumen la intuición del aire bajo el concepto de causa y efecto, y con ello no sólo determinan las percepciones en mi sujeto, las unas con respecto a las otras, sino que las determinan con respecto a la forma de juzgar en general (aquí con respecto a la forma hipotética), y de este modo hacen válido *universalmente* el juicio empírico.

Si uno descompone todos sus juicios sintéticos, en tanto que tienen validez objetiva, encuentra que nunca consisten en meras intuiciones conectadas en un juicio sólo, como comúnmente se cree, mediante comparación; sino que serian imposibles, si además de los conceptos extraídos de la intuición no hubiese venido a agregarse un concepto puro del entendimiento, bajo el cual han sido subsumidos aquellos conceptos y sólo entonces han sido conectados en un juicio objetivamente válido. Ni siquiera los juicios de la matemática pura en sus axiomas más simples están exentos de esta condición. El principio: la línea recta es la más corta entre dos puntos, presupone que se subsuma la línea bajo el concepto de cantidad, concepto que no es ciertamente una mera intuición, sino que tiene su lugar sólo en el entendimiento y sirve para determinar la intuición (de la línea) en vista de los juicios que pudieran ser enunciados sobre ella, con respecto a la cantidad de la misma, a saber, con respecto a la pluralidad *(como judicia plurativa),* entendiéndose en estos juicios que en una intuición dada está contenida una multiplicidad homogénea.

§21

Para explicar ahora, pues, la posibilidad de la experiencia, en tanto se funda en conceptos puros *a priori* del entendimiento, debemos presentar previamente en una tabla completa lo que pertenece al juzgar en general, y los diferentes momentos del entendimiento en ellos; pues paralelos a tales momentos con toda exactitud resultarán los conceptos puros del entendimiento, que no son más que conceptos de intuiciones en general, en la medida en que éstas están, en vista de los juicios, determinadas en sí mismas, y por tanto necesariamente y con validez universal, con respecto a uno u otro de estos momentos. Por este medio serán determinados también con toda exactitud los principios *a priori* de la posibilidad de toda experiencia como conocimiento empírico objetivamente válido. Pues ellos no son otra cosa que proposiciones que subsumen toda percepción (según ciertas condiciones universales de la intuición) bajo aquellos conceptos puros del entendimiento.

TABLA LÓGICA
de los juicios.

1.
Según la cantidad
Universales
Particulares
Singulares

2.
Según la cualidad
Afirmativos
Negativos
Infinitos

3.
Según la relación
Categóricos
Hipotéticos
Disyuntivos

4.
Según la modalidad
Problemáticos
Asertóricos
Apodícticos.

TABLA TRANSCENDENTAL
de los conceptos del entendimiento.

1.
Según la cantidad
Unidad (la medida)
Pluralidad (la cantidad)
Totalidad (el todo)

2.
Según la cualidad
Realidad
Negación
Limitación

3.
Según la relación
Sustancia
Causa
Comunidad

4.
Según la modalidad
Posibilidad
Existencia
Necesidad.

TABLA FISIOLÓGICA PURA
de los principios universales de la ciencia de la naturaleza

1.
Axiomas
de la intuición

2.
Anticipaciones
de la percepción

3.
Analogías
de la experiencia

4.
Postulados
del pensamiento
empírico en general.

§21 a

Para resumir en un concepto todo lo dicho hasta aquí, es necesario previamente recordar al lector que aquí no se trata del nacimiento de la experiencia, sino de lo que yace en ella. Lo primero pertenece a la psicología empírica, y aun allí nunca podría ser desarrollado debidamente sin lo segundo, que pertenece a la crítica del conocimiento y, en particular, a la del entendimiento.

La experiencia consta de intuiciones, que pertenecen a la sensibilidad, y de juicios, que son exclusivamente asunto del entendimiento. Pero aquellos juicios que hace el entendimiento sólo a partir de intuiciones sensibles están aún muy lejos de ser juicios de experiencia. Pues en aquel caso el juicio sólo conectaría las percepciones, tal como son dadas en la intuición sensible; pero en el último caso los juicios deben decir lo que contiene la experiencia en general, y no, por consiguiente, lo que contiene la mera percepción, cuya validez es meramente subjetiva. Además de la intuición sensible y de la conexión lógica de la misma en un juicio (luego que ha sido hecha universal por comparación), el juicio de experiencia debe, por tanto, agregar algo que determina el juicio sintético como necesario, con ello, como

universalmente válido; y esto no puede ser otra cosa que aquel concepto que representa la intuición como determinada en sí con respecto a una forma del juicio más que con respecto a las otras, esto es, un concepto de aquella unidad sintética de las intuiciones que sólo puede ser representada mediante una función lógica dada de los juicios.

§22

En suma: el negocio de los sentidos es intuir; el del entendimiento, pensar. Pero pensar es: unir representaciones en una conciencia. Esta unión, o bien nace sólo relativamente al sujeto y es contingente y subjetiva, o bien ocurre, sencillamente, y es necesaria u objetiva. La unión de las representaciones en una conciencia es el juicio. Luego pensar es lo mismo que juzgar o referir representaciones a juicios en general. Por eso los juicios son, o bien meramente subjetivos, si las representaciones son referidas a una conciencia en un sujeto solamente, y son unidas en ella; o bien son objetivos, si las representaciones son unidas en una conciencia en general, esto es, si son unidas en ella necesariamente. Los momentos lógicos de todos los juicios son otros tantos modos posibles de unir representaciones en una conciencia. Pero cuando ellos mismos sirven como conceptos, son conceptos de la unión *necesaria* de tales representaciones en una conciencia, por tanto, principios de juicios objetivamente válidos. Esta unión en una conciencia es, o bien analítica, por identidad, o bien sintética, por la composición o agregación de diferentes representaciones las unas a las otras. La experiencia consiste en la conexión sintética de los fenómenos (percepciones) en una conciencia, en la medida en que esta conexión es necesaria. Por eso son conceptos puros del entendimiento aquéllos bajo los cuales deben ser subsumidas previamente todas las percepciones, antes que éstas puedan servir para juicios de experiencia, en los cuales se representa como necesaria y *universalmente* válida la unidad sintética de las percepciones.

§23

En tanto que se los considera sólo como la condición de la unión, en una conciencia, de representaciones dadas, los juicios son reglas. Estas reglas, en tanto que representan la unión como necesaria, son reglas *a priori,* y en tanto que sobre ellas no hay otras de las cuales sean derivadas, son principios. Ahora bien, puesto que, con respecto a la posibilidad de toda experiencia, cuando en ella se considera sólo la forma del pensar, no hay otras condiciones de los juicios de experiencia por encima de aquellas que colocan los fenómenos, según la diferente forma de su intuición, bajo conceptos puros del entendimiento que hacen objetivamente válido el juicio empírico; por tanto, son éstas los principios *a priori* de la experiencia posible.

Ahora bien, los principios de la experiencia posible son a la vez leyes universales de la naturaleza, que pueden ser conocidas *a priori.* Y así queda resuelto el problema que yace en esta nuestra segunda pregunta: *¿cómo es posible una ciencia pura de la naturaleza?* Pues lo sistemático, requerido para la forma de una ciencia, se encuentra aquí en su perfección, porque no es posible ninguna otra condición además de las mencionadas condiciones formales de todos los juicios en general, y que por tanto son condiciones de todas las reglas en general presentadas por la lógica; y éstas constituyen un sistema lógico; pero los conceptos fundados en ellas, conceptos que contienen las condiciones *a priori* para todos los juicios sintéticos y necesarios, constituyen precisamente por eso un sistema transcendental; y finalmente los principios, por medio de los cuales todos los fenómenos son subsumidos bajo esos conceptos, constituyen un sistema fisiológico, esto es, un sistema de la naturaleza, el cual precede a todo conocimiento empírico de la naturaleza, lo hace, ante todo, posible, y puede por tanto ser llamado con propiedad la ciencia universal y pura de la naturaleza.

§24

El primero de aquellos principios fisiológicos subsume todos los fenómenos, como intuiciones en el espacio y en el tiempo, bajo el concepto de *cantidad, y* es, por tanto, un principio de la aplicación de la matemática a la experiencia. El segundo no subsume directamente lo propiamente empírico, es decir, la sensación, que indica lo real de la intuición, bajo el concepto de *cantidad,* porque la sensación no es una intuición que *contenga* espacio o tiempo, aunque coloque en el espacio y en el tiempo el objeto que le corresponde; pero entre la realidad (representación de la sensación) y el cero, esto es, el completo vacío de la intuición en el tiempo, hay, sin embargo, una diferencia que tiene una

cantidad, ya que entre cualquier grado dado de luz y las tinieblas, entre cualquier grado de calor y el frío absoluto, entre cada grado de la pesantez y la absoluta falta de peso, entre cada grado de plenitud del espacio y el espacio totalmente vacío, siempre se pueden pensar grados aún menores, así como incluso entre un estado consciente y la completa inconsciencia (oscuridad psicológica) se encuentran siempre grados aún menores; por eso no es posible una percepción que compruebe una carencia absoluta; no es posible, p. ej., una oscuridad psicológica que no pudiese ser considerada como un estado consciente que es sólo superado por otro más intenso, y así en todos los casos de la sensación; por lo cual incluso las sensaciones, que constituyen la cualidad propia de las representaciones empíricas (fenómenos), pueden ser anticipadas por el entendimiento mediante el principio de que todas ellas, en su conjunto, tienen grados, y por tanto tiene grados lo real de todos los fenómenos; lo cual es la segunda aplicación de la matemática *(mathesis intensorum)* a la ciencia de la naturaleza.

§25

Con respecto a la relación de los fenómenos, y, ciertamente, sólo en lo que concierne a su existencia, la determinación de esta relación no es matemática, sino dinámica, y nunca puede ser objetivamente válida, por tanto, apta para una experiencia, si no está sometida a principios *a priori* que, ante todo, hacen posible el conocimiento empírico con respecto a ella. Por eso, los fenómenos deben ser subsumidos bajo el concepto de sustancia, el cual, como un concepto de la cosa misma, yace en el fundamento de toda determinación de la existencia; o bien, en segundo término, en cuanto se halla una sucesión temporal entre los fenómenos, esto es, un suceso, éstos deben ser subsumidos bajo el concepto de un efecto con relación a una causa; o bien, en cuanto que la simultaneidad ha de ser conocida objetivamente, esto es, mediante un juicio de experiencia, deben ser subsumidos bajo el concepto de comunidad (acción recíproca); y así yacen principios *a priori* en el fundamento de juicios objetivamente válidos, aunque empíricos, esto es, en el fundamento de la posibilidad de la experiencia, en la medida en que ésta debe conectar objetos en la naturaleza según la existencia. Estos principios son propiamente las leyes de la naturaleza que pueden llamarse dinámicas. Por último, a los juicios de experiencia pertenece también el conocimiento de la concordancia y de la conexión; no tanto de la concordancia y de la conexión de los fenómenos entre sí en la experiencia, sino más bien su relación con la experiencia en general, relación que une en un concepto, ya la concordancia de los fenómenos con las condiciones formales que el entendimiento conoce, ya su conexión con el material de los sentidos y de la percepción, ya ambas cosas, y por consiguiente contiene posibilidad, realidad y necesidad según leyes universales de la naturaleza; lo cual constituiría la doctrina fisiológica del método (diferenciación de la verdad y de las hipótesis, y límites de confiabilidad de éstas últimas).

§26

Aunque la tercera tabla de los principios, extraída *de la naturaleza del entendimiento mismo* según el método crítico, presenta una perfección por la cual se eleva muy por encima de toda otra que haya sido jamás intentada, aunque en vano, o que pueda ser intentada en lo futuro, de modo dogmático, *a partir de las cosas mismas,* a saber, que en ella todos los principios sintéticos *a priori* han sido expuestos de modo completo y según un principio, a saber, según la facultad de juzgar en general, en la que consiste la esencia de la experiencia con respecto al entendimiento; de modo que se puede tener la certeza de que no hay más principios de esta índole (una satisfacción que el método dogmático nunca puede proporcionar); sin embargo, éste no es, ni con mucho, su mérito mayor.

Se debe prestar atención al argumento que descubre la posibilidad de este conocimiento *a priori* y a la vez limita todos estos principios con una condición que nunca debe ser desatendida, si ellos no han de ser equivocadamente entendidos y si no han de ser extendidos, en su uso, más allá de lo que conviene al sentido original que en ellos pone el entendimiento: a saber, que ellos contienen sólo las condiciones de la experiencia posible en general, en tanto está sometida a leyes *a priori.* Así, yo no digo que las cosas *en sí mismas* contengan una cantidad, que su realidad contenga un grado, que su existencia contenga conexión de los accidentes en una sustancia, etc.; pues eso nadie puede probarlo, porque una conexión sintética tal, por meros conceptos, en la que falta, por una parte, toda referencia a una intuición sensible, y, por otra parte, toda conexión de la misma en una experiencia posible, es sencillamente imposible. La limitación esencial, pues, de los conceptos en estos principios es: que todas las cosas están sólo *como objetos de la experiencia* sometidas necesariamente *a priori* a las mencionadas condiciones.

De aquí se sigue también, pues, en segundo lugar, una prueba propia y específica de estos principios: que los mencionados principios tampoco se refieren directamente a los fenómenos y a su relación, sino a la posibilidad de la experiencia, de la cual los fenómenos constituyen sólo la materia, pero no la forma; esto es, se refieren a proposiciones sintéticas objetiva y *universalmente* válidas, en lo cual precisamente se distinguen los juicios de experiencia de los meros juicios de percepción. Esto ocurre porque los fenómenos, como meras intuiciones *que ocupan una parte del espacio y del tiempo,* están bajo el concepto de cantidad, concepto que une *a priori* sintéticamente, según reglas, lo múltiple de ellos; y porque, en la medida en que la percepción contiene, además de la intuición, también sensación, entre la cual y el cero, esto es, su completa desaparición, siempre tiene lugar una transición por disminución, lo real de los fenómenos debe tener un grado, a saber, en la medida en que la sensación misma *no ocupa parte alguna del espacio ni del tiempo,* pero, sin embargo, la transición hasta la sensación, a partir del tiempo o del espacio vacíos, es posible sólo en el tiempo; y porque, por tanto, aunque la sensación, como cualidad de la intuición empírica, nunca pueda ser conocida *a priori* en lo tocante a aquello en lo cual ella se diferencia específicamente de otras sensaciones, sin embargo, puede, en una experiencia posible en general, ser distinguida intensivamente de toda otra de igual índole, como cantidad de la percepción; con lo cual se hace, pues, ante todo, posible, y se determina la aplicación de la matemática a la naturaleza en lo tocante a la intuición sensible mediante la cual la naturaleza nos es dada.

Pero sobre todo debe prestar atención el lector a la demostración de los principios que se presentan con el nombre de analogías de la experiencia. Porque, puesto que éstos no conciernen, como los principios de la aplicación de la matemática a la ciencia de la naturaleza en general, a la generación de las intuiciones, sino a la conexión de su existencia en una experiencia, y esta conexión no puede ser otra cosa que la determinación de la existencia en el tiempo según leyes necesarias, sólo bajo las cuales ella es objetivamente válida y es, por tanto, experiencia: por tanto la demostración no se refiere a la unidad sintética en la conexión *de las cosas* en sí mismas, sino de las *percepciones,* y más precisamente, de las percepciones, no con respecto a su contenido, sino con respecto a la determinación temporal y a la relación de la existencia en el tiempo según leyes universales. Estas leyes contienen, pues, la necesidad de la determinación de la existencia en el tiempo en general (por consiguiente, según una regla *a priori* del entendimiento), si la determinación empírica en el tiempo relativo ha de ser objetivamente válida y, por tanto, experiencia. Más no puedo decir aquí, tratándose de prolegómenos, sino solamente que al lector que, habituado por una larga costumbre a considerar la experiencia como una composición meramente empírica de percepciones, no piensa que ella va mucho más lejos de lo que éstas alcanzan, a saber, les da validez universal a los juicios empíricos y para esto requiere una unidad pura del entendimiento, la cual precede *a priori;* a ese lector le recomiendo: que atienda a esta distinción entre la experiencia y un mero agregado de percepciones, y que desde este punto de vista juzgue la demostración.

§27

Éste es el lugar adecuado para arrancar de raíz la duda de *Hume.* Él afirmó con acierto: que de ninguna manera entendemos, mediante la razón, la posibilidad de la causalidad, esto es, de la relación de la existencia de una cosa, con la existencia de alguna otra cosa cualquiera, que es puesta necesariamente por aquélla. Yo agrego aún, que tampoco entendemos el concepto de subsistencia, esto es, la necesidad de que en el fundamento de la existencia de las cosas yazga un sujeto que no pueda ser él mismo predicado de alguna otra cosa, e incluso que no podemos hacernos ningún concepto de la posibilidad de una cosa tal (aunque podamos mostrar en la experiencia ejemplos de su uso); y asimismo agrego que esta incomprensibilidad se extiende también a la comunidad de las cosas, no siendo posible entender cómo, del estado de una cosa, se pueda extraer una consecuencia tocante al estado de otras cosas exteriores a ella, y completamente diferentes de ella, y así recíprocamente, y cómo sustancias, cada una de las cuales tiene, empero, su propia existencia separada, puedan depender, y depender necesariamente las unas de las otras. Sin embargo, estoy muy lejos de considerar estos conceptos como si fuesen tomados meramente de la experiencia, y de tener por erróneamente atribuida a ellos y por mera apariencia ilusoria, con la que una larga costumbre nos engaña, la necesidad representada en ellos; antes bien, he mostrado suficientemente que ellos, y los principios que de ellos se siguen, están establecidos *a priori* antes de toda experiencia, y tienen su exactitud objetiva indudable, aunque sólo con respecto a la experiencia.

§28

Por consiguiente, aunque yo no tenga el más mínimo concepto de una conexión tal de las cosas en sí mismas, de cómo pueden existir como sustancia, o cómo pueden actuar como causa, o cómo pueden estar en comunidad con otras (como partes de un todo real); y aunque aún menos pueda pensar tales propiedades en los fenómenos como fenómenos (pues aquellos conceptos no contienen nada que esté en los fenómenos, sino aquello que el entendimiento solamente debe pensar); sin embargo, de tal conexión de las representaciones en nuestro entendimiento, y propiamente en los juicios en general, tenemos un concepto así, a saber: que en una clase de juicios las representaciones deben estar como sujeto con respecto a predicados; en otra clase, como fundamento en relación con una consecuencia, y en una tercera clase, como partes que juntas integran un conocimiento posible completo. Además, conocemos *a priori* que si no considerásemos la representación de un objeto como determinada con respecto a uno u otro de estos momentos, no podríamos tener ningún conocimiento válido del objeto; y si nos ocupásemos en el objeto en sí mismo, no sería posible ningún indicio por el cual yo pudiese reconocer que este objeto estuviese determinado con respecto a uno u otro de los mencionados momentos, esto es, que debiese ser colocado bajo el concepto de sustancia o de causa o (en relación con otras sustancias) bajo el concepto de comunidad; pues no tengo ningún concepto de la posibilidad de una conexión tal de la existencia. Pero la cuestión no es cómo están determinadas las cosas en sí con respecto a los mencionados momentos de los juicios en general, sino cómo está determinado el conocimiento empírico de las cosas con respecto a tales momentos, esto es, cómo pueden y deben ser subsumidas las cosas, como objetos de la experiencia, bajo aquellos conceptos del entendimiento. Y entonces es claro que entiendo perfectamente, no sólo la posibilidad, sino también la necesidad de subsumir todos los fenómenos bajo esos conceptos, esto es, de emplearlos como principios de la posibilidad de la experiencia.

§29

Para hacer un intento con el concepto problemático de *Hume* (con esta su *crux metaphysicorum*) a saber, con el concepto de causa: primeramente me es dada *a priori,* por medio de la lógica, la forma de un juicio condicional en general, a saber, usar un conocimiento dado como fundamento y el otro, como consecuencia. Pero es posible que se encuentre, en la percepción, una regla de la relación, regla que diga que a cierto fenómeno le sigue constantemente otro (aunque no a la inversa); y éste es un caso en el que me sirvo del juicio hipotético y en el que, p. ej., digo: si un cuerpo es iluminado por el sol durante un tiempo suficiente, se calienta. Aquí no hay todavía, ciertamente, necesidad en la conexión, y por tanto, no está el concepto de causa. Pero sigo adelante y digo: si la proposición precedente, que es sólo una conexión subjetiva de las percepciones, ha de ser una proposición de experiencia, debe ser considerada como necesaria y como *universalmente* válida. Una proposición tal sería: el sol es, por su luz, la causa del calor. La regla empírica mencionada precedentemente se considerará, en adelante, como ley, y no como una ley que valga sólo para los fenómenos, sino que vale para ellos en consideración a una experiencia posible, la cual requiere reglas universales y, por tanto, necesariamente válidas. Comprendo, pues, muy bien el concepto de causa como un concepto que pertenece necesariamente a la mera forma de la experiencia, y comprendo muy bien su posibilidad como la posibilidad de una unión sintética de las percepciones en una conciencia en general; pero no entiendo en modo alguno la posibilidad de una cosa en general como causa, y ello porque el concepto de causa no indica de ningún modo una condición inherente a las cosas, sino una condición inherente sólo a la experiencia, a saber: que ésta sólo puede ser un conocimiento objetivamente válido de fenómenos y de su sucesión temporal, en la medida en que el fenómeno precedente puede ser enlazado con el siguiente según la regla de los juicios hipotéticos.

§30

Por eso, tampoco los conceptos puros del entendimiento tienen significado alguno, si se pretende apartarlos de los objetos de la experiencia y referirlos a cosas en sí mismas *(noúmeno).* Sirven sólo, por decirlo así, para deletrear los fenómenos, con el fin de poder leerlos como experiencia; los principios, que surgen de su referencia al mundo sensible, sirven sólo a nuestro entendimiento para el uso de la experiencia; fuera de ello son enlaces caprichosos sin realidad objetiva, cuya posibilidad no se puede conocer *a priori* y cuya referencia a objetos no se puede confirmar con ejemplo alguno, ni se puede siquiera hacerla comprensible, ya que los ejemplos sólo pueden ser tomados de alguna experiencia posible, y por consiguiente, tampoco los objetos de aquellos conceptos pueden encontrarse en ninguna otra parte, sino sólo en una experiencia posible.

Esta solución del problema de *Hume,* completa, aunque contraria a las presunciones del autor, conserva a los conceptos puros del entendimiento su origen *a priori,* y a las leyes universales de la naturaleza su validez como leyes del entendimiento; pero de tal manera, que limita su uso únicamente a la experiencia, porque su posibilidad tiene su fundamento sólo en la referencia del entendimiento a la experiencia; pero no de modo tal, que se derivasen ellos de la experiencia, sino que la experiencia se deriva de ellos; modo de conexión éste completamente invertido, que nunca se le ocurrió a *Hume.*

De aquí se desprende, pues, el siguiente resultado de todas las investigaciones hechas hasta ahora: «Todos los principios sintéticos *a priori* no son nada más que principios de la experiencia posible» y nunca pueden ser referidos a las cosas en sí mismas, sino sólo a los fenómenos como objetos de la experiencia. Por eso también, ni la matemática pura ni la ciencia pura de la naturaleza pueden jamás referirse a otra cosa que a meros fenómenos, y sólo representan, o bien aquello que hace posible la experiencia en general, o lo que, siendo derivado de estos principios, debe poder siempre ser representado en alguna experiencia posible.

§31

Y así se tiene por fin algo determinado a qué atenerse en todas las empresas metafísicas, que hasta ahora se han dirigido, con bastante audacia, pero siempre ciegamente, a todas las cosas sin distinción. A los pensadores dogmáticos nunca se les ocurrió que el objetivo de sus esfuerzos debía ser delimitado dentro de tan breve extensión; y esto no se les ocurrió ni siquiera a aquellos que, obstinados en su presunta sana razón, fueron, con conceptos y principios de la razón pura ciertamente legítimos y naturales, pero destinados sólo al uso empírico, en busca de conocimientos para los cuales no conocían, ni podían conocer, límites determinados, porque, o bien no habían reflexionado nunca sobre la naturaleza ni aun sobre la posibilidad de un tal entendimiento puro, o bien nunca estuvieron en condiciones de hacer tal reflexión.

Más de un naturalista de la razón pura (entiendo por tal al que, sin ciencia alguna, se atreve a decidir en cuestiones de metafísica) pretenderá no sólo haber sospechado, sino también haber sabido y comprendido desde mucho tiempo atrás, mediante el espíritu adivinatorio de su sana razón, lo que aquí ha sido expuesto con tantos preparativos, o, si lo prefiere, con pompa ampulosa y meticulosa: «a saber, que con toda nuestra razón nunca podemos salir fuera del campo de las experiencias». Pero puesto que, si se le interroga poco a poco acerca de sus principios de la razón, se ve obligado a confesar, sin embargo, que entre ellos hay muchos que no ha extraído de la experiencia, y que por consiguiente son independientes de ésta y son válidos *a priori,* ¿cómo y con qué fundamentos quiere mantener dentro de límites al dogmático, y mantenerse dentro de límites a sí mismo, si se sirve de estos conceptos y principios más allá de toda experiencia posible precisamente porque se les conoce con independencia de ésta? Y aun él mismo, este adepto de la sana razón, no está tan a salvo, no obstante toda su presunta sabiduría barata, de ir a dar, sin advertirlo, más allá de los objetos de la experiencia, en el campo de las quimeras. Y aun suele estar, por lo común, bastante profundamente enredado allí, aunque les dé algún barniz a sus pretensiones infundadas, mediante el lenguaje popular con el que presenta todo meramente como probabilidad, conjetura razonable o analogía.

§32

Ya desde los tiempos más antiguos de la filosofía los investigadores de la razón pura han concebido, además de los seres sensibles o fenómenos *(phaenomena),* que componen el mundo sensible, también seres inteligibles particulares *(noúmeno),* que compondrían un mundo inteligible; y como tenían por una misma cosa el fenómeno y la apariencia ilusoria (lo cual era perdonable en una edad todavía inculta), concedían realidad efectiva sólo a los seres inteligibles.

En efecto, si consideramos, como es justo, los objetos de los sentidos como meros fenómenos, por lo mismo admitirnos al mismo tiempo, que en el fundamento de ellos yace una cosa en sí misma, aunque a ésta no la conozcamos tal como está constituida en sí misma, sino que conozcamos sólo su fenómeno, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por este algo desconocido. Por consiguiente, precisamente porque admite fenómenos, el entendimiento acepta también la existencia de cosas en sí mismas, y, por tanto, podemos decir que la representación de tales seres que yacen en el fundamento de los fenómenos, por tanto, la representación de seres me-

ramente inteligibles, no sólo es admisible, sino también inevitable.

Nuestra deducción crítica de ningún modo excluye tales cosas *(noúmeno),* sino que limita más bien los principios de la Estética de tal manera que no se deben extender a todas las cosas, con lo cual todo se convertiría en mero fenómeno, sino que sólo deben valer para objetos de una experiencia posible. Por consiguiente, se admiten, con esto, los seres inteligibles, sólo que con encarecimiento de esta regla, que no tolera ninguna excepción: que de estos puros seres inteligibles no sabemos absolutamente nada determinado, ni podemos saberlo, ya que nuestros conceptos puros del entendimiento, así como nuestras intuiciones puras, no se dirigen a otra cosa que a objetos de una experiencia posible, esto es, a meros seres sensibles, y, tan pronto como uno se aparta de éstos, no les queda a aquellos conceptos ni siquiera el menor significado.

§33

Hay, en efecto, en nuestros conceptos puros del entendimiento, algo insidioso que se refiere a la tentación de un uso transcendente; llamo así a aquel uso que va más allá de toda experiencia posible. No sólo que nuestros conceptos de sustancia, de fuerza, de acción, de realidad, etc., son enteramente independientes de la experiencia, y además no contienen fenómeno alguno de los sentidos, y por consiguiente parecen dirigirse, efectivamente, a cosas en sí mismas *(noúmeno),* sino que contienen en sí -lo que refuerza aun esta conjetura- una necesidad de la determinación cual la experiencia nunca alcanza. El concepto de causa contiene una regla según la cual de un estado se sigue necesariamente otro; pero la experiencia sólo puede mostrarnos que frecuentemente, o, en el mejor de los casos, comúnmente, a un estado de las cosas le sigue otro, y por consiguiente no puede suministrar ni universalidad estricta ni necesidad, etc.

Por eso, los conceptos del entendimiento parecen tener mucho más significado y contenido que el que toda su determinación se agote en el mero uso en la experiencia; y así el entendimiento se construye inadvertidamente, junto a la casa de la experiencia, un edificio anexo mucho más vasto, que llena con meros seres del pensamiento, sin siquiera notar que ha sobrepasado los límites del uso de sus conceptos, conceptos que por lo demás son correctos.

§34

Fueron necesarias, entonces, dos investigaciones importantes, y aun enteramente indispensables, aunque extremadamente áridas, que fueron llevadas a cabo en la *Crítica,* páginas 137 ss. y 235 ss.; por la primera de ellas se mostró que los sentidos no suministran los conceptos puros del entendimiento *in concreto,* sino sólo el esquema para el uso de ellos, y que el objeto que a él le corresponde se encuentra sólo en la experiencia (en la experiencia como producto del entendimiento a partir de materiales de la sensibilidad). En la segunda investigación *(Crítica, p.* 235) se muestra que, a pesar de que nuestros conceptos puros del entendimiento y nuestros principios puros son independientes de la experiencia, e incluso a pesar del alcance, aparentemente mayor, de su uso, con ellos no se puede, sin embargo, pensar nada fuera del campo de la experiencia, porque no pueden hacer nada más que determinar la forma lógica del juicio con respecto a intuiciones dadas; pero puesto que más allá del campo de la sensibilidad no hay absolutamente ninguna intuición, aquellos conceptos puros carecen enteramente de significado, no pudiendo por ningún medio ser representados *in concreto,* y, por consiguiente, todos los tales *noumena,* juntamente con el conjunto de ellos, el mundo inteligible, no son nada más que representaciones de un problema cuyo objeto es, en sí, posible, pero cuya resolución es, por la naturaleza de nuestro entendimiento, completamente imposible, ya que nuestro entendimiento no es una facultad de la intuición, sino sólo de la conexión, en una experiencia, de intuiciones dadas; y se mostró que esta experiencia debe contener, por eso, todos los objetos para nuestros conceptos, pero que fuera de ella, todos los conceptos carecerán de significado, pues no se puede poner bajo ellos ninguna intuición.

§35

Puede perdonársele, quizá, a la imaginación, que a veces divague, esto es, que no se mantenga cuidadosamente dentro de los límites de la experiencia; pues al menos tal ímpetu libre la vivifica y la fortalece, y siempre será más fácil moderar su ardimiento que remediar su lasitud. Pero que el entendimiento, que debe *pensar,* en lugar de hacerlo,

divague, esto nunca puede serle perdonado; pues sólo en él reside el medio para poner límites, cuando es necesario, a la divagación de la imaginación.

Pero él empieza con eso de un modo muy inocente y recatado. Primero pone en claro los conocimientos elementales, que están presentes en él con anterioridad a toda experiencia, pero que sin embargo deben tener siempre en la experiencia su aplicación. Poco a poco abandona estos límites; y ¿qué iba a impedirle hacerlo, dado que el entendimiento ha tomado de sí mismo, con entera libertad, sus principios?; entonces se dirige a fuerzas de la naturaleza inventadas con novedad, y poco después se dirige a seres fuera de la naturaleza, en una palabra, se dirige a un mundo para cuya construcción nunca puede faltarnos material, pues éste lo suministra en abundancia una fantasía fértil, y si bien la experiencia no lo confirma, tampoco lo refuta nunca. Ésta es también la causa por la cual los pensadores jóvenes aman tanto la metafísica en su modo propiamente dogmático, y le sacrifican con frecuencia su tiempo y su talento, aprovechable en otros respectos.

Pero de nada sirve tratar de moderar aquellos intentos estériles de la razón pura con advertencias de toda clase sobre la dificultad de la resolución de cuestiones tan profundamente escondidas, con quejas acerca de los límites de nuestra razón, y con el rebajamiento de las afirmaciones a meras conjeturas. Pues si no se ha demostrado claramente su *imposibilidad,* y si el *autoconocimiento* de la razón no llega a ser una verdadera ciencia, en la cual el campo de su uso legítimo se distinga con certeza geométrica, por así decirlo, del campo de su uso vano e infructuoso, aquellos esfuerzos vanos nunca cesarán del todo.

§36 ¿Cómo es posible la naturaleza misma?

Esta cuestión, que es el punto más alto que la filosofía transcendental pueda jamás alcanzar, y al cual debe ser llevada, como a su límite *y* consumación, contiene propiamente dos cuestiones.

Primeramente: ¿Cómo es, en general, posible la naturaleza ni sentido *material,* a saber, según la intuición, como el conjunto de los fenómenos; cómo son posibles, en general, el espacio, el tiempo, y lo que llena a ambos, el objeto de la sensación? La respuesta es: por la índole de nuestra sensibilidad, índole según la cual día es impresionada, de la manera que le es propia, por objetos que le son en sí mismos desconocidos y que son enteramente diferentes de aquellos fenómenos. Esta respuesta ha sido dada en el libro mismo, en la Estética transcendental, y aquí en los *Prolegómenos* ha sido dada con la solución de la primera cuestión principal.

En segundo lugar. ¿Cómo es posible la naturaleza en sentido *formal,* como el conjunto de las reglas a las que deben estar sometidos todos los fenómenos, si han de ser pensados como conectados en una experiencia? La respuesta no puede ser otra que ésta: es posible sólo gracias a la índole de nuestro entendimiento, según la cual todas aquellas representaciones de la sensibilidad son referidas necesariamente a una conciencia, índole mediante la cual es ante todo posible la manera propia de nuestro pensar, a saber, el pensar por reglas, y mediante éstas es posible la experiencia, la cual ha de ser distinguida completamente del conocimiento de los objetos en sí mismos. Esta respuesta ha sido dada en el libro mismo, en la Lógica transcendental, y aquí en los *Prolegómenos* ha sido dada en el curso de la solución de la segunda cuestión principal.

Pero cómo sea posible esta propiedad peculiar de nuestra sensibilidad misma o la propiedad peculiar de nuestro entendimiento y de la apercepción necesaria que yace en el fundamento de él y de todo pensar, es algo que no se puede seguir resolviendo ni responder, porque para toda respuesta y para todo pensamiento de los objetos necesitamos siempre recurrir a estas propiedades.

Hay muchas leyes de la naturaleza que sólo podemos saber por medio de la experiencia; pero la conformidad a leyes en la conexión de los fenómenos, esto es, la naturaleza en general, no podemos conocerla por medio de ninguna experiencia, porque la experiencia misma necesita de estas leyes, que yacen *a priori* en el fundamento de su posibilidad.

La posibilidad de la experiencia en general es a la vez, por consiguiente, la ley universal de la naturaleza, y los principios de la primera son a su vez las leyes de la última. Pues no conocemos la naturaleza de otro modo que como el conjunto de los fenómenos, esto es, de las representaciones en nosotros, y no podemos extraer de otra parte la ley de su conexión, sino sólo de los principios de la conexión de las representaciones en nosotros, esto es, sólo podemos extraerla de

las condiciones de la unión necesaria en una conciencia, unión en la que consiste la posibilidad de la experiencia.

Incluso la proposición principal desarrollada a lo largo de toda esta sección, que se pueden conocer *a priori* leyes universales de la naturaleza, conduce por sí misma a la proposición: que la legislación suprema de la naturaleza debe residir en nosotros mismos, esto es, en nuestro entendimiento, y que no debemos buscar las leyes universales de la misma partiendo de la naturaleza, por medio de la experiencia, sino que inversamente, debemos buscar la naturaleza, según su universal conformidad a leyes, meramente a partir de las condiciones de posibilidad de la experiencia, que yacen en nuestra sensibilidad y en el entendimiento; pues, ¿cómo sería posible, de otro modo, conocer *a priori* estas leyes, ya que no son reglas del conocimiento analítico, sino verdaderas ampliaciones sintéticas de él? Una concordancia tal, y concordancia necesaria, de los principios de la experiencia posible con las leyes de la posibilidad de la naturaleza, sólo puede producirse por dos clases de causas: o bien estas leyes son tomadas de la naturaleza por medio de la experiencia, o bien, inversamente, la naturaleza es derivada de las leyes de la posibilidad de la experiencia en general, y es completamente idéntica a la mera legalidad universal de esta última. Lo primero se contradice a sí mismo, pues las leyes universales de la naturaleza pueden y deben ser conocidas *a priori* (esto es, independientemente de toda experiencia), y ser puestas en el fundamento de todo uso empírico del entendimiento; por consiguiente, sólo queda lo segundo.

Pero debemos distinguir las leyes empíricas de la naturaleza, que presuponen siempre percepciones particulares, de las leyes de la naturaleza puras o universales, las cuales, sin que yazgan en su fundamento percepciones particulares, contienen meramente las condiciones de su unión necesaria en una experiencia; con respecto a estas últimas son enteramente lo mismo la naturaleza y la experiencia *posible; y* puesto que en ésta la legalidad se basa en la conexión necesaria de los fenómenos en una experiencia (sin la cual no podemos de ninguna manera conocer objeto alguno del mundo sensible), y por tanto se basa en las leyes originarias del entendimiento, entonces, aunque al principio suene extraño, no es por ello menos cierto, si, con respecto a las últimas, digo: *el entendimiento no extrae sus leyes* (a priori) *de la naturaleza, sino que se las prescribe a ésta.*

§37

Aclaremos esta proposición, atrevida en apariencia, mediante un ejemplo que debe mostrar que las leyes que descubrimos en los objetos de la intuición sensible, especialmente cuando han sido conocidas como necesarias, nosotros mismos las tenemos por leyes introducidas por el entendimiento, aunque por otra parte sean enteramente iguales a las leyes de la naturaleza que adscribimos a la experiencia.

§38

Si se consideran las propiedades del círculo, mediante las cuales esta figura reúne instantáneamente en una regla universal tantas determinaciones arbitrarias del espacio en ella, no se puede dejar de atribuir una naturaleza a esta cosa geométrica. Así, pues, dos líneas que se cortan entre sí y que cortan a la vez el circuló se dividen siempre, como quiera que estén trazadas, de una manera tan regular, que el rectángulo construido con los segmentos de cada una de las líneas es igual al construido con los segmentos de la otra. Ahora bien, yo pregunto: «¿Esta ley reside en el círculo o reside en el entendimiento?», esto es, ¿esta figura contiene en sí, independientemente del entendimiento, el fundamento de esta ley, o el entendimiento, habiendo construido la figura misma según sus conceptos (a saber, según la igualdad de los radios), coloca al mismo tiempo en ella la ley de las cuerdas que se cortan entre sí en proporción geométrica? Si se investigan las demostraciones de esta ley, pronto se advierte que sólo puede ser deducida de la condición que el entendimiento puso en el fundamento de la construcción de esta figura, a saber, de la igualdad de los radios. Si ahora ampliamos este concepto para perseguir aún más lejos la unidad de las diversas propiedades de las figuras geométricas bajo leyes comunes, y consideramos el círculo como una sección de un cono, la que se halla bajo las mismas condiciones básicas de construcción que otras secciones cónicas, encontramos que todas las cuerdas que se cortan dentro de las últimas, dentro de la elipse, de la parábola y de la hipérbole, se cortan siempre de tal manera, que los rectángulos construidos con sus segmentos no son ciertamente iguales, pero guardan siempre las mismas relaciones entre sí. Si vamos aún más lejos, a saber, a las doctrinas básicas de la astronomía física, se manifiesta una ley física que se extiende sobre toda la naturaleza material, la ley de atracción recíproca, cuya regla es

que a partir de cada punto de atracción disminuyen en proporción inversa al cuadrado de las distancias del mismo modo que aumentan las superficies esféricas en las cuales se difunde esta fuerza; lo cual parece yacer como necesario en la naturaleza misma de las cosas y, por tanto, suele ser presentado como cognoscible *a priori.* Por muy simples que sean los orígenes de esta ley, puesto que se basan solamente en la relación de superficies esféricas de distinto radio, sin embargo su consecuencia es tan admirable en lo que respecta a la variedad de su concordancia y a la regularidad de la misma que no sólo resulta que todas las órbitas posibles de los cuerpos celestes son secciones cónicas, sino que también se sigue tal relación de ellos entre sí que no podría pensarse, como conveniente para un sistema del mundo, ninguna otra ley de la atracción, fuera de la de la relación inversa del cuadrado de las distancias.

He aquí, pues, naturaleza que reposa sobre leyes que el entendimiento conoce *a priori,* sobre todo a partir de principios universales de la determinación del espacio. Ahora bien, yo pregunto: ¿yacen en el espacio estas leyes de la naturaleza, y el entendimiento las aprende al intentar meramente investigar el rico sentido que yace en aquél, o yacen en el entendimiento y en el modo como éste determina el espacio según las condiciones de la unidad sintética en la cual confluyen todos sus conceptos? El espacio es algo tan uniforme y tan indeterminado con respecto a todas las propiedades particulares que ciertamente no se buscará en él ningún tesoro de leyes de la naturaleza. Por el contrario, aquello que determina el espacio en forma de círculo, en la figura del cono y de la esfera, es el entendimiento, en la medida en que contiene el fundamento de la unidad de la construcción de tales figuras. La mera forma universal de la intuición, que se llama espacio, es, pues, el substrato de todas las intuiciones determinables como objetos particulares, y en aquél yace ciertamente la condición de la posibilidad y de la diversidad de las últimas; pero la unidad de los objetos es determinada únicamente por el entendimiento, y ello según condiciones que yacen en la naturaleza propia de éste; y así es el entendimiento el origen del orden universal de la naturaleza, puesto que abarca todos los fenómenos bajo las leyes propias de él, y con ello ya origina *a priori,* ante todo, una experiencia (según la forma), en virtud de la cual todo lo que haya de ser conocido por experiencia está sometido necesariamente a las leyes del entendimiento. Pues no nos ocupamos en la naturaleza *de las cosas en sí mismas,* la cual es independiente tanto de las condiciones de nuestra sensibilidad como de las del entendimiento; sino que tratamos de la naturaleza como objeto de la experiencia posible, y el entendimiento, haciéndola posible a esta última, hace que el mundo sensible, o bien no sea objeto de la experiencia, o bien sea una naturaleza.

§39 Apéndice a la ciencia pura de la naturaleza. Del sistema de las categorías

Para un filósofo nada puede ser más deseado que poder derivar de un principio *a priori* la multiplicidad de los conceptos o de los principios que antes se le ofrecieran dispersos en el uso que él hiciera de ellos *in concreto,* y poder reunir todo, de tal manera, en un conocimiento. Antes sólo creía que lo que le restaba después de cierta abstracción, y que parecía constituir, por comparación entre sí, una clase particular de conocimientos, estaba recolectado en su totalidad; pero era sólo un *agregado.* Ahora sabe que sólo esto precisamente, ni más ni menos, puede constituir tal clase de conocimientos, y entiende la necesidad de su división, lo cual es comprender, y sólo ahora tiene un *sistema.*

Extraer del conocimiento común los conceptos en cuyo fundamento no yace ninguna experiencia particular, pero que a pesar de ello se presentan en todo conocimiento empírico, del cual constituyen, por decirlo así, la mera forma de la conexión, no requería mayor reflexión ni más inteligencia que las que requeriría el extraer de un lenguaje reglas del uso real de las palabras en general y reunir así elementos para una gramática (y en verdad ambas investigaciones están muy estrechamente emparentadas), pero sin poder indicar la razón por la cual cada lenguaje tiene precisamente esa constitución formal y no otra, y pudiendo menos aún dar razón de que en general pueda encontrarse precisamente ese número de tales determinaciones formales del lenguaje, y no más ni menos.

Aristóteles había reunido diez de estos conceptos elementales puros bajo el nombre de categorías. A éstos, que se llamaron también predicamentos, se vio luego precisado a agregarles otros cinco postpredicamentos que sin embargo ya están en parte en aquéllos (como *prius, simul, motus),* sólo que esta rapsodia podía merecer aprobación y valer como una indicación para los investigadores futuros, más que como una idea desarrollada regularmente; y por eso, al alcanzarse un mayor esclarecimiento de la filosofía, fue rechazada como completamente inútil.

En el curso de una investigación de los elementos puros (que no contienen nada empírico) del conocimiento humano, logré yo, por primera vez, después de larga meditación, distinguir y separar con seguridad los conceptos elementales puros de la sensibilidad (espacio y tiempo) de los del entendimiento. Con ello quedaron excluidas de aquel registro las categorías 7.ª, 8.ª y 9.ª Las restantes no podían servirme para nada, pues no había ningún principio disponible según el cual pudiera ser medido en toda su extensión el entendimiento y se pudieran determinar íntegramente y con precisión todas sus funciones, de las que surgen sus conceptos puros.

Pero, para encontrar tal principio, busqué una acción del entendimiento que contuviese todas las demás y que se diferenciase sólo por distintas modificaciones o momentos en el llevar lo múltiple de la representación bajo la unidad del pensamiento en general; y entonces encontré que tal acción del entendimiento consiste en el juzgar. Aquí tenía ante mí el trabajo de los lógicos ya listo, aunque todavía no enteramente libre de defectos, trabajo que me puso en condiciones de presentar un cuadro completo de las funciones puras del entendimiento, que empero estaban indeterminadas con respecto a todo objeto. Finalmente referí a objetos en general estas funciones de juzgar, o más bien las referí a la condición de determinar los juicios como objetivamente válidos, y surgieron conceptos puros del entendimiento, con respecto a los cuales podía estar libre de toda duda de que precisamente sólo ellos, y sólo en ese número, ni más ni menos, podían integrar todo nuestro conocimiento de las cosas obtenido mediante el mero entendimiento. Como era justo, los denominé con su antiguo nombre de *categorías,* reservándome el agregarles en su totalidad, con la denominación *de predicables,* todos los conceptos que hubiesen de derivarse de ellos, ya fuese por conexión recíproca o por conexión con la forma pura del fenómeno (espacio y tiempo), o por conexión con la materia de éste, en tanto que todavía no está determinada empíricamente (objeto de la sensación en general); me reservé el agregárselos tan pronto como estuviese acabado un sistema de la filosofía transcendental, para cuyo propósito sólo tenía que ocuparme entonces de la crítica de la razón misma.

Pero lo esencial de este sistema de las categorías, por lo cual se diferencia de aquella antigua rapsodia que procedía sin principio alguno, y aquello sólo por lo cual merece tener un lugar en la filosofía, consiste en que gracias a él se pudo determinar exactamente el verdadero significado de los conceptos puros del entendimiento, y la condición de su uso. Pues entonces se hizo manifiesto que en sí mismos no son más que funciones lógicas, y que como tales no constituyen el más mínimo concepto de un objeto en sí mismo, sino que requieren que en el fundamento haya una intuición sensible, y entonces sirven sólo para determinar los inicios empíricos con respecto a todas las funciones del juzgar (juicios que de lo contrario son indeterminados e indiferentes con respecto a estas mismas funciones), y para procurarles con ello validez universal, y para hacer posibles, por medio de ésta, los *juicios de experiencia* en general.

Nada de tal comprensión de la naturaleza de las categorías, que a la vez limitaba su uso meramente a la experiencia, se le alcanzó, ni a su primer autor, ni a ningún otro después de él; pero sin esta comprensión (que depende exactamente de la derivación o deducción de ellas) son completamente inútiles y constituyen un mísero registro de nombres, sin explicación ni regla de su uso. Si algo semejante se les hubiera ocurrido alguna vez a los antiguos, entonces, sin duda, todo el estudio del conocimiento racional puro, que con el nombre de metafísica ha trastornado durante muchos siglos tantas buenas cabezas, habría llegado a nosotros con una forma totalmente diferente, y habría esclarecido el entendimiento de los hombres, en vez de agotarlo, como en realidad sucedió, en cavilaciones sombrías y vanas, y volverlo inútil para la verdadera ciencia.

Este sistema de las categorías hace que sea también, por su parte, sistemático todo tratamiento de cualquier objeto de la razón pura, y suministra una guía o un hilo conductor indudable, acerca de cómo, y por qué puntos de investigación, debe llevarse a cabo toda consideración metafísica, si ha de ser completa; pues agota todos los momentos del entendimiento bajo los cuales debe ser puesto todo otro concepto. Así ha nacido también el cuadro de los principios, de cuya integridad se puede estar cierto sólo mediante el sistema de las categorías; e incluso en la división de los conceptos que deben transcender el uso fisiológico del entendimiento *(Crítica,* p. 344, y también p. 415), es siempre el mismo hilo conductor el que, puesto que se debe dirigirlo siempre por los mismos puntos fijos determinados *a priori* en el entendimiento humano, forma un círculo cerrado que no deja lugar a ninguna duda de que el objeto de un concepto puro del entendimiento o de la razón, en la medida en que haya de ser considerado filosóficamente y según principios *a priori,* puede, de este modo, ser conocido completamente. E incluso no he podido dejar de hacer uso de esta guía con respecto a una cíe las más abstractas divisiones ontológicas, a saber, con respecto a la múltiple diferenciación de los *conceptos de algo y de nada,* y de establecer, según ella, un

cuadro regular y necesario *(Crítica, p.* 292).

Este mismo sistema, como todo otro verdadero sistema fundado en un principio universal, muestra su utilidad, nunca bastante ponderada, también en que excluye todos los conceptos extraños que pudieran inmiscuirse entre aquellos conceptos puros del entendimiento, y determina el lugar propio de cada conocimiento. Aquellos conceptos que igualmente dispuse en un cuadro, según el hilo conductor de las categorías, con el nombre de *conceptos de la reflexión,* se mezclan en la ontología, sin permiso y sin título justo, con los conceptos puros del entendimiento, aunque éstos son conceptos de la conexión, y por ello, del objeto mismo, mientras que aquéllos son sólo conceptos de la mera comparación de conceptos ya dados, y tienen por tanto una naturaleza y un uso completamente diferentes; mediante mi división conforme a leyes *(Crítica,* p. 260) fueron separados de aquella mezcla. Aún más claramente salta a la vista la utilidad de aquel cuadro especial de las categorías si separamos de él, como lo haremos en seguida, el cuadro de los conceptos transcendentales de la razón, los cuales tienen una naturaleza y un origen completamente diferentes de los de aquellos conceptos del entendimiento (por lo cual debe tener también una forma enteramente diferente), la cual separación, tan necesaria, jamás ha sido efectuada, sin embargo, en sistema alguno de la metafísica, donde aquellas ideas de la razón están confundidas sin distinción con conceptos del entendimiento, como si pertenecieran, como hermanos, a una misma familia; mezcolanza que tampoco se pudo nunca evitar, porque se carecía de un sistema especial de las categorías.

Tercera parte de la principal cuestión transcendental: ¿Cómo es posible la metafísica en general?

§40

La matemática pura y la ciencia pura de la naturaleza no habrían requerido, *para su propia seguridad* y certeza, una deducción tal como la que de ambas hemos llevado a cabo hasta aquí; pues la primera se apoya en su propia evidencia; la segunda empero, aunque surge de fuentes puras del entendimiento, se apoya sin embargo en la experiencia y en su confirmación constante; y no puede prescindir completamente de esta certificación, ni rechazarla del todo, porque a pesar de toda su certeza nunca puede, como filosofía, competir con la matemática. Estas dos ciencias no necesitaban para sí, pues, la investigación mencionada, sino que la necesitaban para otra ciencia, a saber, para la metafísica.

Además de ocuparse de los conceptos de la naturaleza, que encuentran siempre su aplicación en la experiencia, la metafísica se ocupa también de conceptos puros de la *razón,* que jamás son dados en experiencia alguna posible; se ocupa, por tanto, de conceptos cuya realidad objetiva (esto es, que no son meras quimeras) no puede ser confirmada ni revelada por ninguna experiencia, y de afirmaciones cuya verdad o falsedad tampoco puede ser confirmada ni revelada por experiencia alguna; y esta parte de la metafísica es, además, precisamente aquella que constituye la finalidad esencial de ella, finalidad para la cual todo lo otro es sólo un medio; y así esta ciencia necesita *para sí misma* tal deducción. La tercera pregunta, que ahora se nos plantea, concierne, pues, al núcleo, por decirlo así, y a aquello que es lo propio de la metafísica, a saber, concierne al ocuparse la razón exclusivamente de sí misma, y al conocimiento de objetos, conocimiento que, en tanto que medita la razón sobre sus propios conceptos, presuntamente surge inmediatamente de allí, sin requerir para ello la mediación de la experiencia y sin que se pueda, en general, llegar a él mediante ésta.

Sin la solución de esta cuestión la razón nunca se satisface. El uso en la experiencia, uso al cual la razón limita el entendimiento puro, no colma toda la destinación propia de la razón. Cada experiencia singular es sólo una parte de la esfera total de su dominio; pero la *totalidad absoluta de toda la experiencia posible* no es, ella misma, una experiencia, y es sin embargo un problema necesario para la razón, la cual, sólo para representárselo, necesita otros conceptos diferentes de aquellos conceptos puros del entendimiento cuyo uso es sólo *inmanente,* esto es, se refiere a la experiencia en la medida en que ésta puede ser dada, mientras que los conceptos de la razón se refieren a la integridad, esto es, a la unidad colectiva de toda la experiencia posible, y por eso sobrepasan toda experiencia dada y se tornan *transcendentes.*

Por consiguiente, así como el entendimiento necesitaba las categorías para la experiencia, así también la razón contiene en sí el fundamento de ideas; por tales entiendo conceptos necesarios cuyo objeto, sin embargo, no *puede* ser dado en ninguna experiencia. Los últimos yacen en la naturaleza de la razón del mismo modo que los primeros yacen en la naturaleza del entendimiento, y si aquéllos llevan

consigo una apariencia ilusoria que fácilmente puede engañar, esta apariencia ilusoria es inevitable, aunque bien puede impedirse «que seduzca».

Puesto que toda apariencia ilusoria consiste en que el fundamento subjetivo del juicio es tenido por objetivo, un autoconocimiento de la razón pura en su uso transcendente (excesivo) será el único medio precautorio contra los extravíos en los que incurre la razón cuando interpreta mal su misión y refiere, de modo transcendente, al objeto en sí mismo aquello que atañe solamente a su propio sujeto y a la conducción del mismo en todo uso inmanente.

§41

Distinguir las *ideas,* esto es, los conceptos puros de la razón, de las categorías o conceptos puros del entendimiento, como conocimientos de muy diferente especie, origen y uso, es algo tan importante para la fundamentación de una ciencia que haya de contener el sistema de todos estos conocimientos *a priori* que sin tal separación la metafísica es sencillamente imposible, o es, a lo sumo, un intento, tosco y sin ninguna regla, de construir un castillo de naipes sin conocimiento de los materiales con los que se trabaja ni de su aptitud para este o aquel propósito. Aun si la *Crítica de la Razón Pura* no hubiese hecho más que poner de manifiesto por primera vez esta distinción, ya con ello habría contribuido al esclarecimiento de nuestro concepto y a la conducción de la investigación en el terreno de la metafísica, más que todos los esfuerzos infructuosos que por resolver los problemas transcendentes de la razón pura se han venido emprendiendo desde siempre sin que se sospechase nunca que se estaba en un terreno muy diferente de el del entendimiento, por lo cual se enumeraban todos juntos de una sola vez los conceptos del entendimiento y los de la razón, como si fueran de una misma especie.

§42

Es inherente a todos los conocimientos puros del entendimiento el que sus conceptos se pueden dar en la experiencia y sus principios se pueden comprobar mediante la experiencia; por el contrario, los conocimientos transcendentes de la razón ni se pueden dar, por lo que toca a sus *ideas,* en la experiencia, ni sus *principios* se pueden jamás comprobar ni contradecir mediante la experiencia; por eso el error que acaso pudiera deslizarse entre ellos no puede ser descubierto mediante ninguna otra cosa, sino sólo mediante la razón pura misma, lo cual empero es muy difícil, porque esta misma razón se vuelve naturalmente dialéctica por medio de sus ideas, y esta inevitable apariencia ilusoria no puede ser contenida dentro de límites mediante investigaciones objetivas y dogmáticas de las cosas, sino sólo mediante una investigación subjetiva de la razón misma como fuente de las ideas.

§43

En la *Crítica* ha sido siempre objeto de mi mayor atención el modo como podía, no sólo distinguir cuidadosamente las especies de conocimiento, sino también derivar, a partir de su fuente común, todos los conceptos pertenecientes a cada una de estas especies; y ello no sólo para poder, sabiendo de dónde procedían, determinar con seguridad su uso, sino también para tener la ventaja nunca antes sospechada, pero inapreciable, de conocer *a priori, y* por tanto según principios, la integridad de la enumeración, de la clasificación y de la especificación de los conceptos. Sin esto, todo en la metafísica es mera rapsodia, sin que se sepa nunca si es suficiente lo que se posee, o si acaso falta algo, y dónde puede faltar. Ciertamente que esta ventaja sólo se puede tenerla en filosofía pura, de la cual, empero, ella constituye también la esencia.

Habiendo yo encontrado el origen de las categorías en las cuatro funciones lógicas de todos los juicios del entendimiento, era completamente natural buscar el origen de las ideas en las tres funciones de los silogismos; pues una vez que están dados tales conceptos puros de la razón (ideas transcendentales), no se los podría encontrar en ninguna otra parte, si es que no se quiere tenerlos por innatos, sino sólo en la acción de la razón: en la misma acción en la que, en tanto que concierne meramente a la forma, consiste lo lógico de los silogismos; acción en la que, empero, en tanto que representa *a priori* los juicios del entendimiento como determinados con respecto a una u otra forma, consisten los conceptos transcendentales de la razón pura.

La diferencia formal de los silogismos hace necesaria la división de los mismos en categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Los conceptos de la razón que tienen allí su fundamento contienen, por consiguiente, en primer lugar la idea del sujeto completo (lo sustancial), en segundo lugar la idea de la serie completa de las condiciones, en tercer lugar la determinación de todos los conceptos en la idea de un conjunto completo de lo posible. La primera idea era psicológica, la segunda cosmológica, la tercera teológica; y puesto que las tres, aunque cada una a su modo, dan ocasión para una dialéctica, sobre ello se fundó la división de toda la dialéctica de la razón pura en los paralogismos, en la antinomia y, finalmente, en el ideal de la razón pura; deducción mediante la cual uno tiene la completa seguridad de que aquí están representadas íntegramente todas las pretensiones de la razón pura, sin que pueda faltar ninguna, porque con ello queda mensurada completamente la facultad misma de la razón, facultad en la cual todas tienen su origen.

§44

En estas consideraciones es, en general, todavía notable que las ideas de la razón no nos prestan, como lo hacen en cambio las categorías, ninguna utilidad en el uso del entendimiento con respecto a la experiencia, sino que son completamente prescindibles por lo que toca a este uso, y aun siendo, sin embargo, necesarias para otro propósito que todavía hay que determinar, son incluso opuestas a las máximas del conocimiento racional de la naturaleza y constituyen un obstáculo para ellas. Que el alma sea una sustancia simple, o que no lo sea, puede sernos completamente indiferente para la explicación de sus fenómenos; pues mediante ninguna experiencia posible podemos hacer sensible, por tanto comprensible *in concreto,* el concepto de un ser simple; y así este concepto es, con respecto a todo conocimiento que acerca de la causa de los fenómenos se espere obtener, completamente vacío, y no puede servir de principio de explicación de aquello que es dado por la experiencia interna o externa. Igualmente, tampoco pueden sernos útiles las ideas cosmológicas de un comienzo del mundo o de la eternidad del mundo *(a parte ante),* para explicar a partir de ellas un suceso cualquiera en el mundo mismo. Finalmente, debemos abstenernos, según una acertada máxima de la filosofía natural, de toda explicación de la ordenación de la naturaleza, derivada de la voluntad de un Ser supremo, porque eso ya no es filosofía natural, sino una confesión de que con ello hemos agotado nuestras fuerzas. Estas ideas están destinadas, por consiguiente, a un uso completamente diferente del de aquellas categorías gracias a las cuales, y gracias a los principios basados sobre ellas, era, ante todo, posible la experiencia misma. Pero, por otra parte, nuestra trabajosa analítica del entendimiento sería completamente superflua también, si nuestra intención estuviese dirigida solamente al mero conocimiento de la naturaleza, tal como puede ser dado en la experiencia; pues la razón desempeña su tarea, tanto en la matemática como en la ciencia de la naturaleza, muy bien y con completa seguridad, aun sin toda esta deducción sutil; por consiguiente, nuestra crítica del entendimiento se une a las ideas de la razón pura para un propósito situado más allá del uso empírico del entendimiento, uso del cual hemos dicho, empero, más arriba, que era, en este respecto, completamente imposible, y que carecía de objeto y de significación. Pero debe haber concordancia entre lo que pertenece a la naturaleza de la razón y lo que pertenece a la naturaleza del entendimiento, y aquélla debe contribuir a la perfección de esta última, y no puede confundirla.

La solución de esta cuestión es la siguiente: la razón pura no pone la mira, con sus ideas, en objetos particulares que estén fuera del terreno de la experiencia, sino que exige solamente integridad del uso del entendimiento en la concatenación de la experiencia. Pero esta integridad sólo puede ser integridad de los principios, no de las intuiciones y de los objetos. No" obstante, para representarse determinadamente aquella integridad, la piensa como el conocimiento de un objeto cuyo conocimiento estuviese íntegramente determinado con respecto a aquellas reglas; objeto, empero, que es sólo una idea para llevar el conocimiento del entendimiento tan cerca como sea posible de la integridad indicada por aquella idea.

§45 Observación preliminar a la dialéctica de la razón pura

Hemos mostrado más arriba, en los §§ 33 y 34, que la pureza de las categorías, libres de toda mezcla con determinaciones sensibles, podría inducir a la razón a extender su uso, sobrepasando toda experiencia, hasta las cosas en sí mismas; aunque no encontrando, las categorías, ninguna intuición que les pueda suministrar significación y sentido *in concreto,* pueden, sí, como meras funciones lógicas, representar una cosa en general, pero no pueden dar por sí solas ningún concepto determinado de una cosa cualquiera. Tales objetos hiperbólicos son, pues, los que se llaman *noúmeno* o seres puros del entendimiento

(mejor, seres del pensamiento), como, p. ej., una *sustancia* pensada empero *sin permanencia* en el tiempo, o una *causa* que *no actuase, empero, en el tiempo,* etc.; pues a ellos se les atribuyen predicados que sólo sirven para hacer posible la legalidad de la experiencia, y sin embargo, se les sustraen todas las condiciones de la intuición, sólo bajo las cuales la experiencia es posible; con lo cual aquellos conceptos vuelven a perder todo significado.

Pero no hay peligro de que el entendimiento, por sí mismo y sin ser forzado por leyes ajenas, así, de modo completamente deliberado, se extravíe más allá de sus límites en el terreno de los meros seres de pensamiento. Pero si, no pudiendo estar nunca enteramente satisfecha con ningún uso empírico de las reglas del entendimiento, pues este uso es siempre condicionado, la razón exige la consumación de esta cadena de condiciones, entonces el entendimiento es arrastrado fuera de su círculo, en parte para representar objetos de la experiencia en una serie tan extensa, cual ninguna experiencia puede abarcar, y en parte incluso para buscar (con el propósito de completarla), fuera enteramente de la experiencia, *noúmeno,* a los cuales la razón pueda anudar aquella cadena y con ello pueda ella, independiente, por fin, de las" condiciones de la experiencia, dar cabo, a pesar de todo, a su propia tendencia. Pues bien, éstas son las ideas transcendentales, las cuales, si bien según la finalidad verdadera, pero oculta, de la destinación natural de nuestra razón no ponen la mira en conceptos desmesurados, sino sólo en la ampliación ilimitada del uso de la experiencia, sin embargo, inducen al entendimiento, mediante una inevitable apariencia ilusoria, a un uso *transcendente,* uso que, aunque engañoso, no puede ser restringido mediante ningún propósito de mantenerse dentro de los límites de la experiencia, sino sólo mediante la instrucción científica, y ello a duras penas.

§46 I. Ideas psicológicas *(Crítica,* p. 341 ss.)

Hace tiempo que se ha observado ya que en todas las sustancias el sujeto propiamente dicho, es decir, lo que resta luego que han sido separados todos los accidentes (como predicados), por tanto, lo *sustancial* mismo, nos es desconocido, y muchas veces se han expresado quejas por estas limitaciones de nuestro conocimiento. Al respecto hay que tener en cuenta que no hay que reprocharle al entendimiento humano que no conozca lo sustancial de las cosas, esto es, que no pueda determinarlo por sí solo; sino más bien que exija conocer determinadamente, como si fuera un objeto dado, lo sustancial, que es una mera idea. La razón pura exige que para cada predicado de una cosa busquemos el sujeto que le corresponde, y para éste, que a su vez es necesariamente sólo predicado, busquemos otra vez su sujeto, y así hasta lo infinito (o hasta donde podamos llegar). Pero de esto se sigue que no debemos tener por un sujeto último nada de aquello que podamos alcanzar, y que lo sustancial mismo nunca puede ser pensado por nuestro entendimiento, por muy profunda que sea la penetración de éste, y aunque se le hubiese revelado la naturaleza entera; porque la naturaleza específica de nuestro entendimiento consiste en pensarlo todo discursivamente, esto es, por conceptos, y en consecuencia, por meros predicados, para los cuales debe faltar siempre, por tanto, el sujeto absoluto. Por eso todas las propiedades reales, mediante las cuales conocemos los cuerpos, son meros accidentes, incluso la impenetrabilidad, la cual siempre debe uno representársela sólo como el efecto de una fuerza cuyo sujeto nos falta.

Ahora bien, parece como si tuviésemos este sustancial en la conciencia de nosotros mismos (en el sujeto pensante), y aun como si lo tuviésemos en una intuición inmediata; pues todos los predicados del sentido interno se refieren al *yo* como sujeto, y éste no puede ser a su vez pensado como predicado de algún otro sujeto.

Por consiguiente, parece que aquí la integridad en el referirse a un sujeto, como predicados, los conceptos dados, no fuese una mera idea, sino que el objeto, es decir, el *sujeto absoluto* mismo, fuese dado en la experiencia. Pero esta expectativa se frustra. Pues el yo no es ningún concepto, sino sólo una denominación del objeto del sentido interno, en tanto que no seguimos conociéndolo ya mediante ningún predicado; por tanto, el yo no puede, ciertamente, ser, en sí, predicado de otra cosa, pero tampoco puede ser un concepto determinado de un sujeto absoluto, sino que sólo puede ser, como en todos los otros casos, la referencia de los fenómenos internos al desconocido sujeto de ellos mismos. Sin embargo, esta idea (que sirve muy bien, como principio regulativo, para aniquilar completamente todas las explicaciones materialistas de los fenómenos internos de nuestra alma) da ocasión, mediante un equívoco muy natural, a un argumento muy engañoso para inferir, de este presunto conocimiento de lo sustancial de nuestro ser pensante, la naturaleza de éste, en la medida en que el conocimiento de la misma cae completamente fuera del conjunto de la experiencia.

§47

Pero aunque a este yo pensante (el alma), como sujeto último del pensar, sujeto que ya no puede ser a su vez representado como predicado de otra cosa, se lo llame sustancia, este concepto queda, sin embargo, completamente vacío y sin ninguna consecuencia, si no se puede probar su permanencia, que es lo que hace fecundo en la experiencia el concepto de las sustancias.

Pero la permanencia nunca puede ser probada a partir del concepto de una sustancia, como cosa en sí, sino que sólo puede ser probada para el propósito de la experiencia. Esto ha sido suficientemente demostrado en la primera analogía de la experiencia *(Crítica,* p. 182); y si uno no quiere rendirse a esta prueba, no tiene más que intentar por sí mismo si se puede lograr demostrar, a partir del concepto de un sujeto que a su vez no existe como predicado de otra cosa, demostrar, digo, que su existencia es completamente permanente, y que tal sujeto no puede ni nacer ni perecer, ya sea por sí mismo, ya sea por cualquier causa natural. Tales proposiciones sintéticas *a priori* nunca pueden ser probadas en sí mismas, sino siempre sólo con respecto a las cosas como objetos de una experiencia posible.

§48

Por consiguiente, si queremos, a partir del concepto del alma como sustancia, concluir la permanencia de aquélla, esto puede valer para ella sólo en favor de una experiencia posible, y no puede valer para ella como cosa en sí misma, fuera de toda experiencia posible. Ahora bien, la condición subjetiva de toda nuestra experiencia posible es la vida; por consiguiente, se puede concluir sólo la permanencia del alma en la vida, pues la muerte del hombre es el fin de toda experiencia, por lo que concierne al alma como objeto de ésta, a menos que se demuestre lo contrario, en lo cual consiste precisamente la cuestión. Por tanto, la permanencia del alma sólo puede ser demostrada en vida del hombre (prueba que nos será condonada), pero no después de la muerte (que es lo que propiamente nos interesa), y ello por la razón general de que el concepto de sustancia, en tanto que ha de ser considerado como unido necesariamente al concepto de permanencia, sólo puede estarlo según un principio de la experiencia posible, y por consiguiente sólo en favor de esta experiencia.

§49

Que a nuestras percepciones externas no sólo les corresponde, sino también debe corresponderles algo real fuera de nosotros, tampoco puede ser nunca demostrado como conexión de las cosas en sí mismas, aunque sí puede muy bien ser probado para los fines de la experiencia. Esto quiere decir: se puede probar muy bien que algo existe de manera empírica, y por consiguiente como fenómeno, en el espacio fuera de nosotros; pues con otros objetos que aquellos que pertenecen a una experiencia posible no tenemos aquí nada que ver, precisamente, porque no nos pueden ser dados en ninguna experiencia y por consiguiente no son nada para nosotros. Empíricamente fuera de mí está aquello que es intuido en el espacio; y puesto que éste, juntamente con todos los fenómenos contenidos en él, se cuenta entre las representaciones cuya conexión según leyes de la experiencia demuestra su verdad objetiva del mismo modo como la conexión de los fenómenos del sentido interno demuestra la realidad de mi alma (como objeto del sentido interno), entonces, mediante la experiencia externa soy tan consciente de la realidad efectiva de los cuerpos en tanto que fenómenos externos en el espacio, como lo soy, mediante la experiencia interna, de la existencia de mi alma en el tiempo; alma que sólo conozco como un objeto del sentido interno, mediante fenómenos que componen un estado interno, y cuya esencia en sí misma, que yace en el fundamento de estos fenómenos, me es desconocida. El idealismo *cartesiano* distingue, pues, la experiencia externa solamente, del sueño, y la conformidad a leyes como un criterio de la verdad de la primera, de la falta de regla y la falsa apariencia ilusoria de los últimos. Presupone en ambos espacio y tiempo como condiciones de la existencia de los objetos, y sólo se pregunta si se pueden encontrar realmente en el espacio aquellos objetos de los sentidos externos que colocamos allí en la vigilia, del mismo modo como el objeto del sentido interno, el alma, está realmente en el tiempo; esto es, se pregunta si la experiencia lleva consigo criterios seguros para distinguirse de la imaginación. Esta duda es muy fácil de disipar, y en verdad la disipamos siempre, en la vida cotidiana, al investigar la conexión de los fenómenos en ambas según leyes universales de la experiencia; y cuando la representación de las cosas externas coincide completamente con esta conexión, no podemos dudar de que estas cosas componen una experiencia verdadera. Puesto que los fenómenos como fenómenos sólo son considerados según su conexión en la experiencia, es muy fácil, pues, refutar el idealismo material; y que existen cuerpos fuera de nosotros

(en el espacio) es una experiencia tan segura como lo es la de que yo existo según la representación del sentido interno (en el tiempo); pues el concepto: *fuera de nosotros,* significa solamente la existencia en el espacio. Pero puesto que el yo, en la proposición: *yo soy,* no significa sólo el objeto de la intuición interna (en el tiempo), sino el sujeto de la conciencia, así como cuerpo no significa sólo la intuición externa (en el espacio), sino también la cosa *en sí misma,* que yace en el fundamento de este fenómeno: por tanto, la pregunta de si los cuerpos (como fenómenos del sentido externo) existen *fuera de mis pensamientos,* en la naturaleza, como cuerpos, puede ser respondida negativamente sin vacilación; pero no ocurre otra cosa con la pregunta de si yo mismo *como fenómeno del sentido interno* (alma, según la psicología empírica) existo en el tiempo fuera de mi facultad de representación, pues esta pregunta debe ser contestada negativamente también. De este modo, todo está resuelto y es cierto, cuando se lo reduce a su verdadero significado. El idealismo formal (que yo en otras ocasiones llamo transcendental) suprime realmente el idealismo material o cartesiano. Pues si el espacio no es nada más que una forma de mi sensibilidad, entonces es, como representación en mí, tan real como yo mismo, y ya no se trata más que de la verdad empírica de los fenómenos que están en él. Pero si no es así, sino que el espacio y los fenómenos en él son algo que existe fuera de nosotros, entonces todos los criterios de la experiencia, fuera de nuestra percepción, no pueden jamás probarnos la realidad efectiva de estos objetos fuera de nosotros.

§50 II. Ideas cosmológicas *(Crítica,* pp. 405 ss.)

Este producto de la razón pura en su uso transcendente es el más notable fenómeno de ella, y es también el que, de todos, actúa con mayor fuerza para despertar de su sueño dogmático a la filosofía y para moverla a emprender el arduo trabajo de la crítica de la razón.

Llamo cosmológica a esta idea porque toma su objeto siempre sólo en el mundo sensible, ni requiere tampoco ningún otro más que aquel cuyo objeto es un objeto de los sentidos, por tanto es, en tal medida, nativa de este mundo, y no transcendente, y por consiguiente no es hasta allí todavía una idea; por el contrario, pensar el alma como sustancia simple ya significa tanto como pensar un objeto (lo simple) tal que nunca puede presentarse a los sentidos uno semejante. Sin embargo, la idea cosmológica extiende tanto la conexión de lo condicionado con su condición (ya sea ésta matemática o dinámica), que la experiencia nunca puede hacer otro tanto; y por consiguiente es, con respecto a este punto, siempre una idea, cuyo objeto no puede nunca ser dado adecuadamente en experiencia alguna.

§51

En primer lugar, la utilidad de un sistema de las categorías se manifiesta aquí tan clara e inequívocamente que aunque no hubiese más pruebas, ésta sola bastaría para demostrar que ellas son imprescindibles en el sistema de la razón pura. Estas ideas transcendentes no son más que cuatro, tantas como son las clases de categorías; en cada una de ellas, empero, se refieren sólo a la integridad absoluta de la serie de las condiciones para un condicionado dado. Según estas ideas cosmológicas hay también sólo cuatro clases de afirmaciones dialécticas de la razón pura, las cuales, pues son dialécticas, por eso mismo prueban que a cada una se le opone, según principios de la razón pura igualmente aparentes, un principio que contradice al otro, conflicto este que no puede ser impedido por ningún arte metafísico de distinciones sutilísimas, sino sólo por el arte que obliga al filósofo a remontarse a las primeras fuentes de la razón pura misma, lista antinomia, que no ha sido inventada caprichosamente, sino que se funda en la naturaleza de la razón humana, y que por tanto es inevitable y nunca tendrá fin, contiene, pues, las cuatro proposiciones siguientes, junto con sus antítesis:

1.ª
TESIS
El mundo tiene, según el tiempo y según el espacio, un *comienzo* (límite)
ANTÍTESIS
El mundo, según el tiempo y según el espacio, es *infinito*

2.ª
TESIS
Todo en el mundo consiste en lo *simple*
ANTÍTESIS
No hay nada simple, sino que todo es *compuesto*

3.ª
TESIS
Hay en el mundo causas por *libertad*
ANTÍTESIS
No hay libertad, sino que todo es *naturaleza*

4.ª
TESIS
En la serie de las causas del mundo hay algún *ser necesario*
ANTÍTESIS
No hay en ella nada necesario, sino que en esta serie *todo es contingente*.

§52 a

He aquí, pues, el fenómeno más extraño de la razón humana, fenómeno del cual no se puede mostrar ningún otro ejemplo en ningún otro uso de ella. Cuando concebimos, como ocurre ordinariamente, los fenómenos del mundo sensible como cosas en sí mismas; cuando tomamos los principios de su enlace como principios que valen universalmente para cosas en sí mismas y no solamente para la experiencia, como también es habitual, y hasta inevitable sin nuestra crítica: entonces se manifiesta un conflicto insospechado, que no se puede dirimir por el camino dogmático habitual, porque tanto la tesis como la antítesis pueden ser demostradas con pruebas igualmente evidentes, claras e irresistibles -pues garantizo la corrección de todas estas demostraciones-, y la razón se ve así en discordia consigo misma; una situación por la cual se regocija el escéptico, pero que debe inducir a la reflexión al filósofo crítico, y provocarle inquietud.

§52b

En metafísica se puede chapucear de muchas maneras, sin temer ser cogido en falsedad. Pues con tal que uno no se contradiga a sí mismo -lo cual es muy posible en proposiciones sintéticas, aunque sean completamente ficticias- no podemos ser nunca desmentidos por la experiencia en todos aquellos casos en los que los conceptos que conectamos son meras ideas, las cuales (por lo que respecta a todo su contenido) no pueden, de ningún modo, ser dadas en la experiencia. Pues, ¿cómo podríamos decidir por medio de la experiencia si el mundo existe desde la eternidad o si tiene un comienzo; si la materia es divisible hasta el infinito o consiste en partes simples? Tales conceptos no pueden ser dados en ninguna experiencia, ni siquiera en la mayor posible, y por tanto la inexactitud de la proposición afirmativa o negativa no se puede descubrir con esta piedra de toque.

El único caso posible en el que la razón revelaría, contra su voluntad, su secreta dialéctica, que ella ofrece falsamente como una dogmática, sería aquél en el que ella fundase una afirmación en un principio universalmente admitido, y de otro principio igualmente legítimo se siguiese, con la máxima corrección de la argumentación, precisamente lo contrario. Ahora bien, este caso se presenta aquí realmente, y se presenta con respecto a cuatro ideas naturales de la razón, de donde surgen, por una parte, cuatro afirmaciones, y por la otra parte, otras tantas afirmaciones contrarias, cada una extraída, con rigurosa consecuencia, de principios admitidos universalmente, y así todas ellas ponen de manifiesto la apariencia ilusoria dialéctica de *la razón* pura en el uso de estos principios, apariencia ilusoria que de otro modo debía permanecer eternamente oculta.

He aquí, pues, un experimento decisivo que debe descubrirnos necesariamente una incorrección que yace escondida en las presuposiciones de la razón. Dos proposiciones que se contradicen recíprocamente no pueden ser ambas falsas, salvo si el concepto mismo que está en el fundamento de ambas es contradictorio; p. ej., las dos proposiciones: un círculo cuadrado es redondo, y: un círculo cuadrado no es redondo, son, ambas, falsas. Pues, por lo que respecta

a la primera, es falso que el círculo mencionado sea redondo, porque es cuadrado; pero también es falso que no sea redondo, esto es, que sea anguloso, porque es un círculo. Pues la característica lógica de la imposibilidad de un concepto consiste precisamente en que, si se lo presupone, dos proposiciones contradictorias, bajo tal presuposición, serian a la vez falsas, y por tanto, con este concepto no se piensa *nada,* porque no se puede pensar una tercera entre aquellas proposiciones contradictorias.

§52c

Ahora bien, en el fundamento de las dos primeras antinomias, que llamo matemáticas porque se ocupan de la adición o de la división de lo homogéneo, yace un concepto contradictorio de esta índole; y a partir de ello explico cómo es que, en ambas, tanto la tesis como la antítesis son falsas.

Cuando hablo de objetos en el tiempo y en el espacio, no hablo de cosas en sí mismas, porque de éstas no sé nada, sino sólo de cosas en el fenómeno, esto es, de la experiencia como manera particular del conocimiento de los objetos, la cual solamente es concedida al hombre. De aquello que pienso en el espacio o en el tiempo no debo decir que en sí mismo, aun sin este pensamiento mío, esté en el espacio y en el tiempo; pues entonces me contradiría a mí mismo, porque espacio y tiempo, junto con los fenómenos que hay en ellos, no son nada existente en sí mismo y fuera de mis representaciones, sino que son sólo modos de representación, y es manifiestamente contradictorio decir que un mero modo de representación exista también fuera de nuestra representación. Los objetos de los sentidos existen, pues, sólo en la experiencia; otorgarles, por lo contrario, aun sin la experiencia o antes de ella, una existencia propia, subsistente por sí, significa tanto como imaginar que la experiencia fuese efectivamente real aun sin la experiencia o antes de ella misma.

Ahora bien, cuando pregunto por la magnitud del mundo según el espacio y según el tiempo, para todos mis conceptos es tan imposible decir que es infinita, como lo es decir que es finita. Pues ninguna de estas dos alternativas puede estar contenida en la experiencia; porque no es posible la experiencia de un espacio *infinito,* ni de un infinito tiempo transcurrido, ni de la *limitación* del mundo por un espacio vacío o por un tiempo vacío precedente; éstas son sólo ideas. Por consiguiente, la magnitud del mundo, determinada de un modo o de otro, debería reposar en sí misma, separada de toda experiencia. Pero esto contradice el concepto de mundo sensible, mundo que es sólo un conjunto de los fenómenos, cuya existencia y cuya conexión sólo ocurren en la representación, es decir, en la experiencia, porque este mundo no es una cosa en sí, sino nada más que un modo de representación. De aquí se sigue que, puesto que el concepto de un mundo sensible existente por sí es en sí mismo contradictorio, la solución del problema de su magnitud será siempre falsa, ya se la intente con la afirmación o con la negación.

Esto mismo vale para la segunda antinomia, que se refiere a la división de los fenómenos. Pues éstos son meras representaciones, y las partes existen sólo en la representación de ellas mismas, por tanto, en la división, esto es, en una experiencia posible, en la cual son dadas, y la división sólo llega hasta donde alcanza ésta. Admitir que un fenómeno, p. ej., el del cuerpo, contiene en sí mismo, antes de toda experiencia, todas las partes a las cuales sólo la experiencia posible puede llegar, significa: a un fenómeno que sólo puede existir en la experiencia, otorgarle a la vez, sin embargo, una existencia propia previa a la experiencia; o es como decir que meras representaciones existen antes de encontrarse en la facultad de representación, lo cual es contradictorio, y por tanto también lo es toda solución del mal concebido problema, ya sea que se afirme que los cuerpos se componen, en sí, de partes infinitas en número, o de un número finito de partes simples.

§53

En la primera clase (matemática) de la antinomia, la falsedad de la presuposición consistía en que se representaba como unificable en un concepto algo que se contradice (a saber, el fenómeno como cosa en sí misma). Por lo que respecta, empero, a la segunda clase de la antinomia, la clase dinámica, la falsedad de la presuposición consiste en que lo que es compatible es representado como contradictorio; por consiguiente, mientras que en el primer caso las dos afirmaciones opuestas eran falsas, aquí, inversamente, las que son contrapuestas la una a la otra por un mero error pueden ser ambas verdaderas.

La conexión matemática, en efecto, presupone necesariamente la

homogeneidad de lo conectado (en el concepto de la cantidad); la conexión dinámica no exige esto en modo alguno. Cuando se trata de la cantidad de lo extenso, todas las partes deben ser homogéneas entre sí y homogéneas con el todo; por el contrario, en la conexión de la causa y el efecto puede, ciertamente, encontrarse homogeneidad, pero no es necesaria; pues, al menos, el concepto de causalidad (mediante el cual por una cosa es puesto algo enteramente diferente de ella) no la requiere.

Si se tomasen los objetos del mundo sensible por cosas en sí mismas, y si a las leyes de la naturaleza, mencionadas anteriormente, se las tomase por leyes de las cosas en sí mismas, la contradicción sería inevitable. Igualmente, si el sujeto de la libertad fuese, como los demás objetos, representado como mero fenómeno, tampoco podría evitarse la contradicción; pues de un mismo objeto en la misma significación sería a la vez afirmado y negado lo mismo. Pero si la necesidad natural se refiere solamente a los fenómenos y la libertad solamente a las cosas en sí mismas, no surge ninguna contradicción, aunque se admitan o se concedan ambas especies de causalidad, por muy difícil y aun imposible que sea hacer comprensible la causalidad de la última especie.

En el fenómeno, todo efecto es un suceso o algo que acontece en el tiempo; debe precederle, según la ley universal de la naturaleza, una determinación de la causalidad de su causa (un estado de ésta), a la cual sigue ese efecto según una ley constante. Pero esta determinación de la causa para la causalidad debe ser también algo que acontece u *ocurre;* la causa *debe* haber *comenzado* a *actuar,* pues de otro modo no se podría pensar ninguna sucesión temporal entre ella y el efecto. El efecto habría existido siempre, como la causalidad de la causa. Por consiguiente, entre los fenómenos, también la *determinación* de la causa para *obrar* debe haber nacido, y por tanto debe ser, como su efecto, un suceso, el que a su vez debe tener su causa, y así sucesivamente, y por consiguiente la necesidad de la naturaleza debe ser la condición según la cual son determinadas las causas eficientes. Pero si, por el contrario, la libertad ha de ser una propiedad de ciertas causas de los fenómenos, entonces esa libertad, con respecto a los fenómenos como sucesos, debe ser una facultad de iniciarlos *por sí (sponte),* esto es, sin que la causalidad misma de la causa tenga necesidad de comenzar, y por consiguiente, sin que se necesite ningún otro fundamento determinante de su comienzo. Pero entonces la *causa,* por lo que respecta a su causalidad, no debería estar sometida a determinaciones temporales de su estado, esto es, *no* debería *ser fenómeno,* esto es, debería ser considerada como una cosa en sí misma, y solamente los *efectos* deberían ser considerados, empero, como *fenómenos.* Si se puede pensar sin contradicción tal influjo de los seres inteligibles sobre los fenómenos, entonces a toda conexión de causa y efecto en el mundo sensible le será inherente, ciertamente, la necesidad natural, pero, por el contrario, se acordará la libertad a aquella causa que no es a su vez fenómeno (aunque esté en el fundamento de éste); y por consiguiente, la naturaleza y la libertad se podrán atribuir sin contradicción a la misma cosa, aunque en distinto respecto, una vez como fenómeno, otra vez como cosa en sí misma.

Tenemos en nosotros una facultad que no está en conexión solamente con los fundamentos que la determinan subjetivamente, los cuales son las causas naturales de sus acciones -y en esa medida es la facultad de un ser que pertenece, también él, a los fenómenos-, sino que también se refiere a fundamentos objetivos (que son sólo ideas), en la medida en que éstos pueden determinar esta facultad; tal conexión se expresa mediante [el verbo] *deber.* Esta facultad se llama *razón,* y en la medida en que consideramos un ser (el hombre) solamente según esta razón objetivamente determinable, no puede ser considerado como un ser sensible, sino que la mencionada propiedad es la propiedad de una cosa en sí misma, propiedad cuya posibilidad no podemos concebir de ninguna manera: es decir, que no podemos concebir cómo el *deber,* que, empero, nunca ha ocurrido aún, determina la actividad de esta cosa en sí, y cómo puede ser causa de acciones cuyo efecto es un fenómeno en el mundo sensible. Sin embargo, la causalidad de la razón con respecto a los efectos en el mundo sensible sería, empero, libertad, en la medida en *que fundamentos objetivos,* que son, por su parte, ideas, fuesen considerados como determinantes con respecto a tales efectos. Pues en tal caso la acción de esta causalidad de la razón no estaría sujeta a condiciones subjetivas, y por tanto no estaría sujeta a condiciones temporales, y por consiguiente no dependería tampoco de la ley natural que sirve para determinar tales condiciones; ya que fundamentos de la razón dan *universalmente*, según principios, sin influencia de las circunstancias de tiempo y de lugar, la regla a las acciones.

Lo que expongo aquí vale sólo como ejemplo para mejor comprensión, y no pertenece necesariamente a nuestra cuestión, la cual debe ser resuelta a partir de meros conceptos, independientemente de las propiedades que encontremos en el mundo real.

Ahora puedo decir sin contradicción: todas las acciones de seres

racionales, en la medida en que son fenómenos (en la medida en que se las encuentra en alguna experiencia), están sometidas a la necesidad de la naturaleza; pero estas mismas acciones con respecto al sujeto racional solamente y a su facultad de actuar según la mera razón, son libres. Pues, ¿qué es lo que la causalidad natural requiere? Nada más que la determinabilidad de todo suceso del mundo sensible, según leyes constantes, y por consiguiente una referencia a una causa en el fenómeno, con lo cual la cosa en sí misma que yace en el fundamento, y la causalidad de esta cosa en sí, permanecen desconocidas. Pero yo digo: *la ley natural subsiste,* ya sea que el ser racional sea por la razón, y por consiguiente, por la libertad, causa de los efectos del mundo sensible, o que no los determine a partir de fundamentos racionales. Pues en el primer caso la acción ocurre según máximas cuyo efecto en el fenómeno será siempre conforme a leyes constantes; en el segundo caso, cuando la acción no ocurre según principios de la razón, está sometida a las leyes empíricas de la sensibilidad; y en ambos casos los efectos están concatenados según leyes constantes; no exigimos más que esto para la necesidad de la naturaleza, y más no sabemos tampoco de ella. Pero en el primer caso la razón es la causa de estas leyes de la naturaleza, y es, por consiguiente, libre; en el segundo caso, los efectos se producen de acuerdo con meras leyes naturales de la sensibilidad, porque la razón no ejerce ningún influjo sobre ellos; pero no por eso es determinada la razón misma por la sensibilidad (lo cual es imposible), y por ello es libre también en este caso. La libertad no estorba, pues, la ley natural de los fenómenos, así como tampoco esta ley obstaculiza la libertad del uso práctico de la razón, uso que está en relación con las cosas en sí mismas como fundamentos determinantes.

Con esto, pues, la libertad práctica, es decir, aquélla en la cual la razón tiene causalidad según fundamentos objetivamente determinantes, queda salvada, sin que sufra el menor perjuicio la necesidad de la naturaleza con respecto a los mismos efectos como fenómenos. Esto mismo puede también ser útil como aclaración de lo que tuvimos que decir respecto de la libertad transcendental y de su conciliación con la necesidad de la naturaleza (en el mismo sujeto, pero no considerado en una y la misma relación). Pues, por lo que concierne a esta conciliación, todo comienzo de la acción de un ser, a partir de causas objetivas, es, con respecto a estos fundamentos determinantes, siempre un *primer comienzo,* aunque la misma acción, en la serie de los fenómenos, sea sólo un *comienzo subalterno,* al cual debe precederle un estado de la causa, estado que la determina y que a su vez está igualmente determinado por otra causa que precede de cerca; de modo que, en los seres racionales, o en general en seres, en la medida en que su causalidad es determinada en ellos como cosas en sí mismas, se puede pensar, sin incurrir en contradicción con las leyes de la naturaleza, una facultad de comenzar por sí mismos una serie de estados. Pues la relación de la acción con los fundamentos objetivos de la razón no es ninguna relación temporal; aquí lo que determina a la causalidad no precede a la acción según el tiempo, pues tales fundamentos determinantes no representan una referencia de los objetos a los sentidos, y por tanto no representan una referencia de los objetos a causas en el fenómeno, sino que representan causas determinantes como cosas en sí mismas, que no están sujetas a condiciones temporales. Y así la acción puede, con respecto a la causalidad de la razón, ser considerada como un primer comienzo, pero con respecto a la serie de los fenómenos, sin embargo, al mismo tiempo, ser considerada como un comienzo meramente subordinado; y sin contradicción puede ser considerada, en aquel respecto, como libre, y en éste (siendo mero fenómeno), como sometida a la necesidad de la naturaleza. Por lo que concierne a la *cuarta* antinomia, se la resuelve de un modo semejante a como se resolvió el conflicto de la razón consigo misma en la tercera. Pues con tal que se distinga la *causa en el fenómeno* de la *causa de los fenómenos,* en la medida en que ésta puede ser pensada como *cosa en sí misma,* ambas proposiciones pueden muy bien subsistir una junto a la otra, a saber: que no hay en ninguna parte causa alguna del mundo sensible (según leyes de la causalidad similares) cuya existencia sea necesaria sin más, e igualmente, por otra parte, que este mundo está enlazado, sin embargo, con un ser necesario, como con su causa (pero causa de otra especie y según una ley diferente); dos proposiciones cuya incompatibilidad reside únicamente en el error de extender a las cosas en sí mismas lo que vale solamente para los fenómenos, y, en general, de mezclar unas y otros en un concepto.

§54

Esta es, pues, la exposición y la solución de toda la antinomia en la cual se encuentra envuelta la razón al aplicar sus principios al mundo sensible; y aun aquélla (la mera exposición de la antinomia) sería ya, ella sola, una contribución considerable para el conocimiento de la razón humana, aunque la solución de este conflicto todavía no satisficiese enteramente al lector, quien tiene aquí que luchar contra una natural apariencia ilusoria que sólo muy recientemente le ha sido

presentada como tal, habiéndola tenido siempre, hasta ahora, por verdadera. Pues una consecuencia de esto es inevitable, a saber, que, pues es enteramente imposible salir de este conflicto de la razón consigo misma, mientras se tomen los objetos del mundo sensible por cosas en sí mismas y no por lo que efectivamente son, a saber, meros fenómenos, el lector se verá por ello obligado a emprender nuevamente la deducción de todos nuestros conocimientos *a priori y* la prueba de aquella deducción de ellos que yo he ofrecido, para llegar a una decisión sobre este asunto. Por ahora no pretendo más; pues con sólo que en esta ocupación se haya adentrado con el pensamiento a suficiente profundidad en la naturaleza de la razón pura, ya le serán familiares aquellos conceptos sólo mediante los cuales es posible la solución del conflicto de la razón; circunstancia ésta sin la cual no puedo esperar una aprobación completa ni siquiera del más cuidadoso de los lectores.

§55 III. Idea teológica *(Crítica,* pp. 571 ss.)

La tercera idea transcendental, que da materia para el uso más importante de la razón -uso que es, empero, excesivo (transcendente), y por eso mismo dialéctico, cuando se lo ejerce sólo especulativamente-, es el ideal de la razón pura. Puesto que aquí, a diferencia de lo que ocurre en el caso de las ideas psicológicas y cosmológicas, la razón no parte de la experiencia y no es inducida, mediante una progresión de los fundamentos, a buscar, en lo posible, la integridad absoluta de la serie de éstos, sino que realiza una ruptura completa y desciende, a partir de meros conceptos de lo que constituiría la integridad absoluta de una cosa en general, y por tanto mediante la idea de un ser originario perfecto en grado sumo, a la determinación de la posibilidad, y por tanto también de la realidad, de todas las cosas restantes; por todo ello, la mera presuposición de un ser que, aunque no sea pensado en la serie de la experiencia, es pensado sin embargo para los propósitos de la experiencia, con el fin de la comprensibilidad de la conexión, del orden y de la unidad de la experiencia, esto es, la *idea,* es más fácil de distinguir del concepto del entendimiento aquí que en los casos precedentes. Por eso, se pudo aquí fácilmente poner de manifiesto la apariencia ilusoria dialéctica, que surge de que tenemos las condiciones subjetivas de nuestro pensar por condiciones objetivas de las cosas mismas, y de que a una hipótesis necesaria para la satisfacción de nuestra razón la tenemos por un dogma; y por ello, no tengo aquí nada más que decir sobre las pretensiones de la teología transcendental, ya que lo que sobre ello dice la *Crítica* es comprensible, evidente y decisivo.

§56 Observación general sobre las ideas transcendentales

Los objetos que nos son dados por la experiencia nos resultan incomprensibles en muchos respectos, y muchas cuestiones a las que nos conduce la ley de la naturaleza no pueden ser resueltas cuando se las lleva hasta una cierta altura, siempre, empero, de recuerdo con estas leyes; p. ej., por qué la materia atrae a la materia. Pero cuando abandonamos completamente la naturaleza, o cuando en el proceso de su conexión sobrepasamos toda experiencia posible, y nos sumimos, por tanto, en meras ideas, entonces no podemos decir que el objeto nos resulte incomprensible y que la naturaleza de las cosas nos plantee problemas insolubles; pues entonces no nos ocupamos de la naturaleza ni, en general, en objetos dados, sino sólo de conceptos que tienen su origen únicamente en nuestra razón, y en meros seres de pensamiento, con respecto a los cuales todos los problemas que surjan de su concepto deben poder ser resueltos, porque la razón ciertamente puede y debe rendir completa cuenta de su propio proceder. Puesto que las ideas psicológicas, cosmológicas y teológicas son meros conceptos puros de la razón, que no pueden ser dados en ninguna experiencia, las preguntas que con respecto a ellas nos plantea la razón no nos son propuestas por los objetos, sino por meras máximas de la razón, con el propósito de la satisfacción de la razón por la razón misma, y deben todas poder ser respondidas suficientemente; lo cual ocurre efectivamente cuando se muestra que son principios para llevar el uso de nuestro entendimiento a completa concordancia, integridad y unidad sintética, y que en tal medida son válidos solamente para la experiencia, pero en la *totalidad* de ella. Pero si bien una absoluta totalidad de la experiencia es imposible, la idea de una totalidad del conocimiento según principios es, empero, en general, lo único que puede prestarle al conocimiento un género especial de unidad, a saber, la unidad de un sistema; unidad sin la cual nuestro conocimiento es sólo fragmentario y no puede ser empleado para el fin supremo (que es siempre sólo el sistema de todos los fines); aquí no me refiero solamente al fin práctico, sino también al fin supremo del uso especulativo de la razón.

Las ideas transcendentales expresan, entonces, la destinación peculiar de la razón, a saber, el ser un principio de la unidad sistemática del uso del entendimiento. Pero si se considera esta unidad del modo

del conocimiento como si fuese inherente al objeto del conocimiento, y si a ella, que propiamente es sólo *regulativa,* se la tiene por *constitutiva,* y si uno se persuade de que por medio de estas ideas podría ampliar su conocimiento muy por encima de toda experiencia posible, y de que podría, por tanto, ampliarlo de manera transcendente; puesto que esta unidad sirve, empero, sólo para llevar la experiencia, en sí misma, lo más cerca posible de la integridad, es decir, para no limitar su progreso con nada que no pueda pertenecer a la experiencia, esto no es más que un mero error en la apreciación de la destinación propia de nuestra razón y de sus principios, y una dialéctica que, en parte, embrolla el uso empírico de la razón, y, en parte, pone la razón en discordia consigo misma.

Conclusión: De la determinación de los límites de la razón pura

§57

Después de las clarísimas demostraciones que hemos dado más arriba, sería absurdo que esperásemos conocer, de un objeto cualquiera, más que lo que pertenece a la experiencia posible del mismo, o que, de una cosa cualquiera, de la cual admitiésemos que no es un objeto de una experiencia posible, tuviésemos la pretensión de alcanzar el más mínimo conocimiento, para determinarla según su constitución, tal como es en sí misma; pues ¿con qué íbamos a realizar esta determinación, si tiempo, espacio y todos los conceptos del entendimiento, pero aún más los conceptos extraídos mediante intuición empírica o *percepción* en el mundo sensible, no tienen ni pueden tener otro uso que el de hacer posible la mera experiencia, y si aun los conceptos puros del entendimiento, si los eximimos de esta condición, no pueden determinar ningún objeto y no tienen, en general, ninguna significación?

Pero por otra parte sería un absurdo aún mayor si no admitiésemos las cosas en sí mismas, o si pretendiésemos presentar nuestra experiencia como el único modo posible de conocimiento de las cosas, y por tanto, presentar nuestra intuición en el espacio y en el tiempo como la única intuición posible, y nuestro entendimiento discursivo como el prototipo de todo entendimiento posible, y si, por consiguiente, pretendiésemos que se tuvieran los principios de la posibilidad de la experiencia por condiciones universales de las cosas en sí mismas.

Nuestros principios, que limitan el uso de la razón solamente a la experiencia posible, podrían, así, volverse ellos mismos *transcendentes y* presentar las limitaciones de nuestra razón mino si fuesen limitaciones de la posibilidad de las cosas mismas (de lo que pueden servir como ejemplo los diálogos de *Hume),* si una cuidadosa crítica no vigilase los límites de nuestra razón también con respecto al uso empírico de ésta, y no fijase un término a sus pretensiones. El escepticismo ha nacido primeramente de la metafísica y de su dialéctica carente de disciplina. Ciertamente que al comienzo se limitó, en provecho del uso empírico de la razón, a declarar nulo e ilusorio todo lo que sobrepasase este uso empírico; pero poco a poco, como se advirtiese que son los mismos principios *a priori* utilizados en la experiencia, los que insensiblemente y, según parecía, con igual derecho, conducían más allá de lo que la experiencia alcanza, se comenzó a poner en duda los principios mismos de la experiencia. En esto no hay ciertamente nada que temer, ya que el sano entendimiento afirmará aquí siempre sus derechos; pero surgió MU embargo cierta confusión en la ciencia, que no puede determinar hasta dónde se puede confiar en la razón, y por qué sólo hasta allí y no más; sólo mediante una determinación de los límites de nuestro uso de la razón, determinación formal y extraída de principios, se puede remediar esta confusión y se puede prevenir toda recaída en el porvenir.

Es verdad: no podemos dar, más allá de toda experiencia posible, ningún concepto determinado de lo que puedan ser las cosas en sí mismas. Pero no somos libres de abstenernos completamente de toda investigación sobre ellas; ya que la experiencia nunca satisface completamente a la razón; la experiencia nos hace retroceder siempre más en la respuesta a las preguntas y nos deja insatisfechos con respecto a la resolución completa de ellas, como cualquiera puede verlo suficientemente en la dialéctica de la razón pura, que precisamente por ello tiene su buen fundamento subjetivo. ¿Quién puede soportar que, con respecto a la naturaleza de nuestra alma, alcancemos una conciencia clara del sujeto y lleguemos al mismo tiempo a la convicción de que los fenómenos de éste no pueden ser explicados de un modo *materialista,* sin preguntar qué es propiamente el alma, y, si ningún concepto de la experiencia alcanza hasta aquí, sin admitir, si es preciso, sólo para este fin, un concepto de la razón (el concepto de un ser inmaterial simple), aunque no podamos demostrar de ningún modo su realidad objetiva? ¿Quién puede contentarse con el mero conocimiento empírico en todas las cuestiones cosmológicas de la duración y de la magnitud del mundo, de la libertad o la necesidad natural, puesto que, como quiera que comencemos, toda respuesta dada de acuerdo con

principios de la experiencia engendra siempre una pregunta nueva que requiere igualmente ser respondida y que con ello demuestra claramente que todas las explicaciones físicas son insuficientes para satisfacer a la razón? Finalmente, ¿quién, ante la completa contingencia y la dependencia de todo aquello que pueda pensar y que pueda admitir según principios de la experiencia, no ve la imposibilidad de detenerse en éstos, y no se siente, a pesar de toda prohibición de perderse en ideas transcendentes, constreñido a buscar, empero, por sobre todos los conceptos que puede justificar por la experiencia, tranquilidad y satisfacción en el concepto de un Ser cuya idea no puede ciertamente, en sí misma, ser comprendida según su posibilidad, aunque no pueda tampoco ser refutada, porque concierne a un mero ser del entendimiento; idea sin la cual la razón debería quedar insatisfecha para siempre?

Los límites (en seres extensos) presuponen siempre un espa-eio que se encuentra fuera de un cierto lugar determinado y lo encierra; las limitaciones no requieren esto, sino que son meras negaciones que afectan a una cantidad, en la medida en que no licne integridad absoluta. Nuestra razón ve, por decirlo así, en lorno a sí un espacio para el conocimiento de las cosas en sí mismas, aunque no puede nunca tener conceptos determinados de ellas y está limitada sólo a los fenómenos.

Mientras el conocimiento de la razón es homogéneo no se pueden pensar límites determinados de él. En la matemática y en la ciencia de la naturaleza la razón humana reconoce ciertamente limitaciones, pero no límites; esto es, reconoce ciertamente que hay algo fuera de ella, a lo cual ella nunca puede llegar, pero no reconoce que ella misma vaya a estar nunca acabada en ningún punto de su propio desarrollo interno. La ampliación de los conocimientos en la matemática y la posibilidad de invenciones siempre nuevas llega hasta lo infinito; igualmente el descubrimiento de nuevas propiedades naturales, de nuevas fuerzas y leyes mediante una continuada experiencia y mediante su unificación por la razón. Pero no se pueden desconocer aquí las limitaciones, pues la matemática se refiere sólo *a fenómenos,* y aquello que, como los conceptos de la metafísica y de la moral, no puede ser objeto de la intuición sensible, yace completamente fuera de su esfera, y ella nunca puede conducir hasta allí; pero no necesita tampoco de tales conceptos. No hay, pues, un progreso continuo hacia estas ciencias ni una aproximación continua a ellas, un punto o una línea de contacto, por decirlo así. La ciencia de la naturaleza nunca nos descubrirá lo interior de las cosas, esto es, aquello que no es fenómeno pero que sin embargo puede servir de fundamento supremo de la explicación de los fenómenos; pero tampoco lo necesita para sus explicaciones físicas; y aun si se le ofreciera, por otro lado, algo semejante (p. ej., el influjo de seres inmateriales), ella debe rechazarlo y no debe introducirlo de ninguna manera en el curso de sus explicaciones, sino que debe fundar éstas siempre sólo en lo que, como objeto de los sentidos, puede pertenecer a la experiencia y puede ser puesto en conexión, según leyes de la experiencia, con nuestras percepciones reales.

Pero la metafísica nos conduce a límites en los intentos dialécticos de la razón pura (intentos que no son emprendidos caprichosamente ni con intención deliberada, sino que la naturaleza misma de la razón empuja a ellos); y las ideas transcendentales, precisamente porque no se puede eludirlas, y porque, a pesar de ello, jamás se pueden realizar, sirven no sólo para mostrarnos realmente los límites del uso puro de la razón, sino también para mostrarnos el modo de determinarlos; y ésta es la finalidad y la utilidad de esta disposición natural de nuestra razón, de la cual ha nacido la metafísica como su hija predilecta, cuyo engendramiento, como todo otro en el mundo, no debe atribuirse al azar impreciso, sino a un germen originario organizado sabiamente para grandes fines. Pues la metafísica, en sus rasgos fundamentales, está puesta en nosotros por la naturaleza misma, quizá más que ninguna otra ciencia, y no puede ser considerada como el producto de una elección caprichosa o como ampliación casual en el curso de las experiencias (de las cuales se separa completamente).

La razón, con todos sus conceptos y con todas las leyes del entendimiento, que le bastan para el uso empírico, y por consiguiente le bastan dentro del mundo sensible, no encuentra allí, sin embargo, ninguna satisfacción de sí misma; pues mediante preguntas que se repiten siempre hasta lo infinito se le sustrae toda esperanza de una resolución perfecta de ellas. Las ideas transcendentales, que tienen por propósito esta perfección, son tales problemas de la razón. Ahora bien, ella ve claramente que el mundo sensible no puede contener esta perfección, y que por consiguiente tampoco puede contenerla ninguno de aquellos conceptos que sólo sirven para la inteligencia de ese mundo: espacio y tiempo y todo lo que hemos mencionado con el nombre de conceptos puros del entendimiento. El mundo sensible no es nada más que una cadena de fenómenos conectados según leyes universales, por consiguiente no tiene existencia alguna por sí mismo, no es, propiamente, la cosa en sí misma, y por tanto se refiere necesariamente a aquello que contiene el fundamento de estos fenómenos, a seres que no sólo puedan ser conocidos como

fenómenos, sino como cosas en sí mismas. Sólo en el conocimiento de estos seres puede esperar la razón ver satisfecha alguna vez su exigencia de integridad en el progreso de lo condicionado a sus condiciones.

Arriba (§§ 33, 34) hemos indicado las limitaciones de la razón con respecto a todo conocimiento de meros seres de pensamiento; ahora, puesto que las ideas transcendentales nos obligan, sin embargo, a avanzar hasta tales seres y nos han llevado, por consiguiente, hasta donde se tocan, por decirlo así, el espacio lleno (de la experiencia) con el espacio vacío (del cual nada podemos saber, el espacio de los *noúmeno),* podemos determinar también los límites de la razón pura; pues en todos los límites hay también algo positivo (p. ej., la superficie es el límite del espacio corpóreo, y a la vez es ella misma un espacio; la línea es un espacio que es el límite de la superficie; el punto es el límite de la línea, pero sigue siendo siempre un lugar en el espacio); por el contrario, las limitaciones contienen meras negaciones. Las limitaciones indicadas en el parágrafo mencionado no son aún suficientes, luego que hemos hallado que más allá de ellas yace todavía algo (aunque nunca vayamos a conocer lo que eso es en sí mismo). Pues ahora se plantea la pregunta: ¿cómo se comporta nuestra razón en esta conexión de aquello que conocemos con aquello que no conocemos ni conoceremos nunca? Aquí hay una conexión real de lo conocido con algo completamente desconocido (y que seguirá siendo siempre desconocido), y aunque lo desconocido no haya de volverse más conocido en lo más mínimo -como, en efecto, ello no es de esperar- sin embargo el concepto de esta conexión debe poder ser determinado y se debe poder hacer de él un concepto distinto.

Por consiguiente, tenemos que pensar un ser inmaterial, un mundo inteligible y un Ser supremo (todos *noúmeno)* porque la razón sólo en éstos, como cosas en sí mismas, encuentra la perfección y la satisfacción que nunca puede esperar de la derivación de los fenómenos a partir de sus fundamentos homogéneos, y porque los fenómenos se refieren realmente a algo diferente de ellos (y por tanto, completamente heterogéneo), ya que los fenómenos presuponen siempre una cosa en sí misma, y por consiguiente, dan indicio de ella, ya sea que se la pueda conocer unís de cerca, o que no se pueda hacerlo.

No pudiendo nosotros, sin embargo, conocer nunca estos seres inteligibles según lo que puedan ser en sí mismos, esto es, no pudiendo nunca conocerlos de una manera determinada, pero debiendo, sin embargo, admitir tales seres en relación con el mundo sensible y debiendo conectarlos con este mundo mediante la razón, podremos pensar al menos esta conexión, por medio de aquellos conceptos que expresan la relación de esos seres con el mundo sensible. Pues si pensamos el ser inteligible nada más que con conceptos puros del entendimiento, no pensamos con ello en realidad nada determinado, y nuestro concepto carece, por consiguiente, de significado; y si lo pensamos mediante propiedades tomadas del mundo sensible, ya no es más un ser inteligible, se lo piensa entonces como uno de los fenómenos, y pertenece al mundo sensible. Tomemos como ejemplo el concepto del Ser supremo.

El concepto *deísta* es un concepto de la razón enteramente puro, el cual, empero, representa solamente una cosa que contiene toda realidad, sin poder determinar una sola de tales realidades, porque el ejemplo para ello debería ser tomado del mundo sensible, en cuyo caso yo me encontraría siempre sólo con un nítido de los sentidos, pero no con algo completamente heterogéneo, que no pudiese ser objeto de los sentidos. Pues le atribuimos, p. ej., entendimiento; pero no tengo ningún concepto de un entendimiento, a no ser de aquel que es como el mío, a saber, uno tal que deben serle dadas intuiciones por los sentidos, y que se ocupa de someterlas a las reglas de la unidad de la conciencia, Pero entonces los elementos de mi concepto yacerían siempre en el fenómeno; pero precisamente por la insuficiencia de los fenómenos fui obligado a ir más allá de ellos, hasta el concepto de un ser que no es en modo alguno dependiente de los fenómenos ni está entrelazado con ellos como condiciones de la determinación de el mismo. Pero si al entendimiento lo separo de la sensibilidad, para tener un entendimiento puro, entonces no queda nada más que la mera forma del pensar sin intuición, con la cual solamente no puedo conocer nada determinado, y por consiguiente no puedo conocer ningún objeto. Debería pensar, por fin, otro entendimiento, que intuyese los objetos, del cual no tengo empero ni el menor concepto, porque el entendimiento humano es discursivo y sólo puede conocer mediante conceptos universales. Lo mismo me acontece cuando al Ser supremo le atribuyo una voluntad. Pues este concepto sólo lo tengo en cuanto lo extraigo de mi experiencia interna; pero en el fundamento de ello está siempre mi dependencia de la satisfacción con objetos cuya existencia necesitamos, y por tanto, la sensibilidad, lo cual contraice completamente al concepto puro del Ser supremo.

Las objeciones de *Hume* contra el deísmo son débiles, y nunca alcanzan más que a las pruebas, sin tocar nunca la proposición misma

de la afirmación deísta. Pero con respecto al teísmo, que surge por una determinación más precisa de nuestro concepto, meramente transcendente en aquél, de un Ser supremo, aquellas objeciones son muy poderosas, y en ciertos casos (en verdad, en iodos los casos ordinarios) son irrefutables, una vez que se ha establecido este concepto. *Hume* se atiene siempre a que con el mero concepto de un Ser primordial, al cual no le atribuimos otros predicados, sino sólo predicados ontológicos (eternidad, omnipresencia, omnipotencia), no pensamos, en realidad, nada determinado, sino que deberían agregarse propiedades que pudiesen suministrar un concepto *in concreto;* afirma que no es suficiente decir: Él es una causa, sino: cómo está constituida su causalidad, acaso por entendimiento y voluntad; y ahí empiezan sus lilaques a la cosa misma, es decir, al teísmo, ya que antes había atacado sólo los argumentos del deísmo, lo cual no ofrece ningún peligro extraordinario. Sus argumentos peligrosos se refieren todos al antropomorfismo, del cual él opina que es inseparable del teísmo y que lo vuelve contradictorio en sí mismo; y sostiene que, empero, si se abandona el antropomorfismo, con ello cae también el teísmo, y que entonces no queda más que el deísmo, con el cual no se puede hacer nada, deísmo que no nos puede aprovechar para nada y que no puede servir en modo alguno como fundamento de la religión ni de las costumbres. Si fuera cierta esta inevitabilidad del antropomorfismo, entonces, cualesquiera que fuesen las pruebas de la existencia de un Ser supremo, y aunque se las admitiese a todas, no podríamos nunca determinar el concepto de este Ser, sin enredarnos en contradicciones.

Si con el precepto de evitar todos los juicios transcendentes de la razón pura conectamos el precepto, que aparentemente lo contradice, de elevarnos hasta conceptos que yacen fuera del campo del uso inmanente (empírico), entonces advertimos que ambos preceptos pueden coexistir, pero sólo precisamente en el *límite* de todo uso lícito de la razón; pues este límite pertenece tanto al campo de la experiencia como al de los seres de pensamiento, y aprendemos con ello al mismo tiempo cómo aquellas ideas tan notables sirven solamente para la determinación de los límites de la razón humana, es decir, por una parte, para no extender ilimitadamente el conocimiento empírico, de modo que no nos quede, para conocer, nada más que el mundo, y por otra parte, para no sobrepasar empero los límites de la experiencia y no pretender juzgar de cosas que están fuera de ellos, como de cosas en sí mismas.

Nos mantenemos sobre este límite cuando limitamos nuestro juicio solamente a la relación que pueda tener el mundo con un ser cuyo concepto mismo yace fuera de todo el conocimiento del cual somos capaces dentro del mundo. Pues entonces no atribuimos al Ser supremo, *en sí,* ninguna de las propiedades mediante las cuales pensamos los objetos de la experiencia, y así evitamos el antropomorfismo *dogmático;* atribuimos, sin embargo, estas propiedades a la relación de aquel Ser con el mundo, y nos permitimos un antropomorfismo *simbólico* que, en verdad, atañe sólo al lenguaje y no al objeto mismo.

Si digo: estamos constreñidos a considerar el mundo *como si* fuese obra de un entendimiento y de una voluntad supremos, en realidad no digo nada más que: como un reloj, un barco, un regimiento, son al relojero, al constructor, al comandante, así el mundo sensible (o todo aquello en lo que consiste el fundamento de este conjunto de fenómenos) es a lo desconocido que no conozco así, ciertamente, tal como es en sí mismo, pero que sí conozco tal como es para mí, es decir, con respecto al mundo del cual soy una parte.

§58

Un conocimiento tal es el conocimiento *por analogía,* que no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes. Gracias a esta analogía nos queda un concepto, suficientemente determinado *para nosotros,* del Ser supremo, aunque hayamos quitado todo lo que pudiese determinarlo lisa y llanamente a él, y *en si mismo,* pues lo determinamos con respecto; el mundo y por tanto con respecto a nosotros, y no necesitamos más. Los ataques que *Hume* dirige contra aquellos que quieren determinar este concepto absolutamente extrayendo los materiales para ello de sí mismos y del mundo, no nos alcanzan a nosotros; tampoco puede objetarnos que no nos quede nada si del concepto del Ser supremo se nos quita el antropomorfismo objetivo.

Pues con sólo que se nos conceda, en el comienzo (como también lo hace *Hume* en sus diálogos en la persona de Filón, contra Oleantes), como una hipótesis necesaria, el concepto *deísta* del Ser primordial, concepto en el cual el Ser primordial es pensado mediante los predicados puramente ontológicos, de sustancia, causa, etc. *(lo cual se*

debe hacer, porque sin ello no puede tener satisfacción ninguna la razón, excitada, en el mundo sensible, sólo por condiciones, las cuales siempre son, a su vez, condicionadas; y *lo cual también se puede hacer sin inconveniente,* sin incurrir en el antropomorfismo que transfiere predicados extraídos del mundo sensible, a un Ser completamente diferente del mundo, siendo aquellos predicados meras categorías, que no proporcionan, ciertamente, ningún concepto determinado de aquel Ser, pero que precisamente por eso no proporcionan tampoco de Él ningún concepto limitado a las condiciones de la sensibilidad), entonces nada puede impedirnos predicar de este Ser una *causalidad por razón* con respecto al mundo, y pasar así al teísmo, sin estar forzados a atribuirle a Él en sí mismo esta razón como una propiedad adherida a Él. Pues, por lo que concierne a lo *primero,* el único camino posible para llevar hasta el máximo grado, en completa coherencia consigo mismo, el uso de la razón con respecto a toda experiencia posible en el mundo sensible, es el admitir una razón suprema como causa de todas las conexiones en el mundo; un principio tal debe ser, en todo respecto, ventajoso para la razón, y no puede perjudicarla de ninguna manera en su uso en la naturaleza. Pero en *segundo término,* con ello no se transfiere la razón, como propiedad, al Ser primordial en sí mismo, sino sólo *a la relación* del Ser supremo con el mundo sensible, y por consiguiente se evita completamente el antropomorfismo. Pues aquí se considera sólo la *causa* de la forma racional que se encuentra por todas partes en el mundo, y se atribuye razón, ciertamente, al Ser supremo, en la medida en que Él contiene el fundamento de esta forma racional del mundo, pero se le atribuye razón sólo por analogía, esto es, en la medida en que esta expresión indica solamente la relación que la causa suprema, desconocida para nosotros, tiene con el mundo, para determinar en él todo con el máximo grado de racionalidad. Con ello se impide que nos sirvamos de la propiedad de la razón para pensar a Dios, y nos servimos de ella, en cambio, para pensar, por medio de ella, el mundo, y para pensarlo de tal modo, como es necesario para tener, según un principio, el mayor uso posible de la razón con respecto a él. Con ello confesamos que el Ser supremo, tal como es en sí mismo, nos es completamente inescrutable, y que incluso nos es impensable *de modo determinado,* y con ello se nos impide hacer, de los conceptos que tenemos de la razón como causa eficiente (por medio de la voluntad), un uso transcendente para determinar la naturaleza divina por medio de propiedades tomadas siempre sólo de la naturaleza humana, y perdernos en conceptos toscos o extravagantes, pero también se nos impide, por otra parte, inundar la consideración del mundo con explicaciones hiperfísicas según nuestros conceptos de la razón humana, transferidos a Dios, y desviarla de su destinación propia, la cual debe ser un estudio de la mera naturaleza mediante la razón y no una derivación temeraria de sus fenómenos a partir de una razón suprema. La expresión conveniente a nuestros débiles conceptos será: que pensamos el mundo *como si,* por lo que toca a su existencia y a su determinación interna, procediera de una razón suprema, con lo cual en parte conocemos la constitución que a él, al mundo, le corresponde, sin pretender, empero, determinar la constitución de su causa en sí misma, y en parte, por otro lado, colocamos en la *relación* de la causa suprema con el mundo, el fundamento de esa constitución (de la forma racional en el mundo), sin encontrar el mundo, por sí mismo, suficiente para ello.

De este modo, desaparecen las dificultades que parecen oponerse al teísmo, porque con el principio de *Hume,* de no llevar dogmáticamente el uso de la razón fuera del campo de toda experiencia posible, se enlaza otro principio, que *Hume* no advirtió, a saber: no considerar el campo de la experiencia posible como aquello que se pone límites a sí mismo desde el punto de vista de nuestra razón. La crítica de la razón indica aquí el verdadero camino medio entre el dogmatismo, que *Hume* combatió, y el escepticismo, que él quería, por el contrario, introducir; un camino medio que no es como otros caminos medios, que se aconseja que los determine uno mismo de un modo, por así decirlo, mecánico (un poco de lo uno y un poco de lo otro), con lo cual nadie obtiene beneficio; sino un camino medio tal que se lo puede determinar exactamente según principios.

§59

Al comienzo de esta observación me he servido de la imagen sensible de *límite* para fijar las limitaciones de la razón con respecto al uso que le es conveniente. El mundo sensible contiene sólo fenómenos, que no son cosas en sí mismas; por consiguiente, el entendimiento debe admitir estas últimas *(noúmeno)* precisamente porque reconoce los objetos de la experiencia como meros fenómenos. En nuestra razón se los considera a ambos juntamente, y se plantea la pregunta: ¿cómo procede la razón para limitar el entendimiento con respecto a ambos campos? La experiencia, que contiene todo lo que pertenece al mundo sensible, no se pone límites a sí misma; sólo pasa siempre, de cada condicionado, a otro condicionado. Aquello que debe ponerle límites debe yacer enteramente fuera de ella, y éste es el campo de los seres inteligibles puros. Pero éste es para nosotros un espacio vacío, en la medida en que se trata de la *determinación* de la naturaleza de estos

seres inteligibles; y en tal medida no podemos, si se pone la mira en conceptos dogmáticamente determinados, salir fuera del campo de la experiencia posible. Pero puesto que un límite es, él mismo, algo positivo que pertenece tanto a lo que está dentro de él como al espacio que está fuera de un conjunto dado, es un conocimiento real y positivo el que adquiere la razón con sólo extenderse hasta ese límite; pero al extenderse hasta él de tal modo que no intente sobrepasarlo, porque allí encuentra ante sí un espacio vacío en el cual puede ciertamente pensar formas para las cosas, pero no puede pensar las cosas mismas. Pero que el campo de la experiencia *está limitado* por algo que, por lo demás, le es desconocido a la razón, es, sin embargo, un conocimiento que todavía le queda a la razón en esta situación, conocimiento por el cual, sin quedar encerrada dentro del mundo sensible, y sin extraviarse tampoco fuera de él, sino del modo que corresponde a un conocimiento del límite, la razón se limita a la relación de aquello que yace fuera del límite, con aquello que está contenido dentro de él.

La teología natural es un tal concepto en el límite de la razón humana que se ve obligada a elevar la vista hasta la idea de un Ser supremo (y en la relación práctica, también hasta la idea de un mundo inteligible), no para determinar algo con respecto a este mero ser inteligible, y por tanto, fuera del mundo sensible, sino sólo para conducir su propio uso dentro de este mundo según principios de la mayor unidad (tanto teórica como práctica) posible, y para servirse, con este fin, de la referencia de este mundo a una razón independiente: para servirse de esta referencia como de la causa de todas estas conexiones, pero no meramente para *inventar* con ello un ser, sino para *determinar,* sólo de esa manera, si bien, ciertamente, sólo por analogía, este ser, puesto que fuera del mundo sensible necesariamente debe encontrarse algo que sólo el entendimiento puro piensa.

De tal manera, subsiste nuestra proposición precedente, que es el resultado de toda la crítica: «que la razón, con todos sus principios *a priori,* nunca nos enseña más que objetos de la experiencia posible, y aun de éstos nada más que lo que puede ser conocido en la experiencia»; pero esta limitación no impide que la razón nos conduzca hasta el *límite* objetivo de la experiencia, a saber, hasta la *referencia* a algo que no debe ser objeto de la experiencia, pero que, sin embargo, debe ser el fundamento supremo de todos los objetos de la experiencia, sin que la razón, empero, nos enseñe, acerca de este fundamento supremo, algo en sí, sino sólo algo con respecto al uso integral de ella misma en el campo de la experiencia posible, uso dirigido a los fines supremos. Pero ésta es también toda la utilidad que se puede razonablemente desear en este respecto, y con la cual se tiene motivo para estar satisfecho.

§60

Así hemos expuesto detalladamente, según su posibilidad subjetiva, la metafísica, tal como ella está dada realmente en la disposición natural de la razón humana, y la hemos expuesto ciertamente en aquello que constituye la finalidad esencial de su cultivo. Pero como hemos encontrado, entre tanto, que este uso *meramente natural* de tal disposición de nuestra razón, si ésta no está refrenada y mantenida dentro de limitaciones por una disciplina de la razón, disciplina que sólo es posible mediante la critica científica, enreda a la razón en conclusiones *dialécticas* transcendentes, en parte meramente aparentes, y en parte conflictivas entre sí; y como además encontramos que esta metafísica sutilizante es superflua para el progreso del conocimiento de la naturaleza, y que hasta le es perjudicial, queda siempre todavía, como un problema digno de ser investigado, el encontrar *los fines de la naturaleza* a los cuales esté dirigida esta disposición para conceptos transcendentes en nuestra razón; porque todo lo que está en la naturaleza debe estar establecido originariamente con alguna finalidad provechosa.

Tal investigación es, en verdad, dificultosa; confieso además, que lo que aquí puedo decir sobre este tema es sólo conjetura, romo todo lo que concierne a los fines primeros de la naturaleza; y ello puede serme permitido en este caso, pues la cuestión no concierne a la validez objetiva de los juicios metafísicos, sino a la disposición natural para ellos, y yace, por consiguiente, en la antropología, fuera del sistema de la metafísica.

Si [considero] todas las ideas transcendentales, en cuyo conjunto consiste propiamente el problema de la razón pura natural, problema que obliga a ésta a abandonar la mera consideración de la naturaleza y a elevarse por sobre toda experiencia posible, y a producir, en este esfuerzo, la cosa (ya sea un saber o una sofistería) que se llama metafísica: creo advertir entonces que esta disposición natural tiene por finalidad liberar nuestro concepto, de las ataduras de la experiencia y de las limitaciones de la mera consideración de la naturaleza, hasta tal punto que él vea, al menos, abierto ante sí un campo que contiene

solamente objetos del entendimiento puro que no pueden ser alcanzados por ninguna sensibilidad; no, ciertamente, con la intención de ocuparnos especulativamente de éstos (porque no encontramos ningún suelo en el que podamos hacer pie), sino para que los principios prácticos, que si no encontrasen ante sí tal espacio para su expectativa y su esperanza necesarias no podrían extenderse hasta la universalidad que la razón requiere imprescindiblemente en sus designios morales [puedan ser admitidos al menos como posibles].

Encuentro así, entonces, que la *idea psicológica,* por muy poco que yo por medio de ella comprenda acerca de la naturaleza, pura y elevada sobre todos los conceptos empíricos, del alma humana, muestra al menos bastante claramente la insuficiencia de estos conceptos, y con ello me aparta del materialismo como de un concepto psicológico que no sirve para ninguna explicación de la naturaleza y que además restringe la razón en los designios prácticos de ella. Así, las ideas *cosmológicas,* mediante la visible insuficiencia de todo conocimiento posible de la naturaleza para satisfacer a la razón en su justa demanda, sirven para mantenernos apartados del naturalismo que quiere presentar la naturaleza como suficiente para sí misma. Finalmente, pues toda necesidad de la naturaleza en el mundo sensible es siempre condicionada, ya que siempre presupone que unas cosas dependen de otras cosas, y la necesidad incondicionada debe ser buscada sólo en la unidad de una causa diferente del mundo sensible, pero la causalidad de esta causa, a su vez, si fuera mera naturaleza, nunca podría hacer comprensible la existencia de lo contingente como consecuencia suya: entonces la razón, por medio de la idea *teológica,* se libera del fatalismo: se libera tanto del fatalismo de una ciega necesidad natural en la concatenación de la naturaleza misma sin un primer principio, como del fatalismo en la causalidad de este principio mismo, y conduce al concepto de una causa por libertad, y por tanto, al concepto de una inteligencia suprema. Así, las ideas transcendentales, si bien no sirven para instruirnos positivamente, sirven empero para anular las afirmaciones del *materialismo,* del *naturalismo y* del *fatalismo,* afirmaciones temerarias y restrictivas del campo de la razón; y con ello sirven para procurarles a las ideas morales un espacio fuera del campo de la especulación; y esto explicaría en alguna medida, me parece, aquella disposición natural.

La utilidad práctica que puede tener una ciencia meramente especulativa yace fuera de los límites de esta ciencia; por consiguiente, se la puede considerar meramente como un escolio y, como todo escolio, no pertenece a la ciencia misma como una parte de ella. No obstante, esta referencia yace al menos dentro de los límites de la filosofía, especialmente de aquella que bebe de las fuentes puras de la razón, donde el uso especulativo de la razón en la metafísica debe tener necesariamente unidad con su uso práctico en la moral. Por eso, la dialéctica inevitable de la razón pura merece, en una metafísica, considerada como disposición natural, ser explicada, si se puede, no solamente como una apariencia ilusoria que necesita ser disipada, sino también, según su finalidad, como *institución natural;* aunque este trabajo, por ser supererogatorio, no puede ser exigido, en justicia, de la metafísica propiamente dicha.

Como un segundo escolio, pero más emparentado con el contenido de la metafísica, debería ser considerada la solución de las cuestiones que en la *Crítica* van de la página 642 hasta la 668. Pues allí se exponen ciertos principios de la razón que determinan *a priori* el orden de la naturaleza, o más bien, determinan *a priori* el entendimiento que tiene que buscar con la experiencia las leyes de este orden. Parecen ser constitutivos y legisladores con respecto a la experiencia, mientras que, empero, surgen de la mera razón, la cual no puede ser, como el entendimiento, considerada como un principio de la experiencia posible. Ahora bien, si esta concordancia se basa acaso en que así como la naturaleza no está en sí misma adherida a los fenómenos o a su fuente, la sensibilidad, sino que se la encuentra sólo en la relación de esta última con el entendimiento, así también la unidad completa del uso del entendimiento, para una experiencia posible completa (en un sistema), puede acaso pertenecerle a este entendimiento sólo en relación con la razón, y por tanto acaso la experiencia también esté, mediatamente, sometida a la legislación de la razón: esto que lo sigan examinando los que quieren indagar la naturaleza de la razón también fuera de su uso en la metafísica, incluso en los principios universales que sirven para hacer sistemática una historia de la naturaleza en general; pues este problema lo he presentado, ciertamente, en el mismo escrito como importante, pero no he intentado su solución.

Y así termino la resolución analítica de la cuestión principal por mí mismo planteada: ¿Cómo es posible la metafísica en general?, habiéndome yo elevado de aquello en lo que el uso de la metafísica está, al menos en las consecuencias, dado realmente, hasta los fundamentos de la posibilidad de ella.

Solución de la cuestión general de los *Prolegómenos:* ¿Cómo es

posible la metafísica como ciencia?

La metafísica, como disposición natural de la razón, es real, pero por sí sola es también (como lo demostró la resolución analítica de la tercera cuestión principal) dialéctica y engañosa. Por consiguiente, si se pretende tomar de ella los principios, y si se sigue, en su uso, la apariencia ilusoria, natural, ciertamente, pero no por ello menos falsa, no se puede obtener nunca una ciencia, sino sólo un arte dialéctico vano, en el cual una escuela puede aventajar a las otras, pero ninguna puede jamás alcanzar una aprobación legítima y duradera.

Para que ella, como ciencia, pueda aspirar no sólo a una persuasión engañosa, sino a comprensión y convicción, una critica de la razón misma debe exponer el inventario completo de los conceptos *a priori;* la división de ellos según las diversas fuentes: sensibilidad, entendimiento y razón; luego una tabla completa de ellos y el análisis de estos conceptos con todo lo que pueda derivarse de allí; pero además especialmente la posibilidad del conocimiento sintético *a priori,* por medio de la deducción de estos conceptos; los principios de su uso, y finalmente también los límites de este uso mismo; y todo ello debe exponerlo en un sistema completo. Por consiguiente, la crítica, y ella solamente, contiene en sí todo el plan bien examinado y comprobado, y hasta todos los medios de ejecución, para poder hacer efectiva la metafísica como ciencia; por otros caminos y otros medios ella es imposible. No se trata aquí, por consiguiente, de cómo es posible esta tarea, sino sólo de cómo ponerla en marcha, de cómo hay que hacer para llevar los buenos ingenios, de la labor equivocada y estéril en que se han ocupado hasta ahora, a una labor enteramente segura, y de cómo se puede dirigir tal unión hacia el fin común de la manera más conveniente.

Lo cierto es que quien ha probado una vez la crítica, siente ya siempre repugnancia por toda la charlatanería dogmática con la que antes, por necesidad, se contentaba, porque su razón algo necesitaba y no podía encontrar nada mejor para su sustento. La crítica es a la metafísica habitual de las escuelas como la *química* es a la *alquimia,* o como la *astronomía* es a la *astrología* adivinatoria. Garantizo que nadie que, aunque sea sólo en estos *Prolegómenos,* haya meditado en los principios de la crítica, y los haya comprendido, volverá jamás a aquella vieja y sofística ciencia ilusoria; antes bien, dirigirá la vista con cierto placer hacia una metafísica que de ahora en adelante está ciertamente en su poder, la cual no necesita de más descubrimientos preparatorios, y que, por primera vez, puede procurar satisfacción duradera a la *razón.* Pues ésta es una ventaja con la cual sólo la metafísica, entre todas las ciencias posibles, puede con seguridad contar, a saber: que puede ser llevada a la perfección y a un estado permanente en el que ya no puede modificarse ni puede ser ampliada mediante nuevos descubrimientos; porque la razón, aquí, no tiene las fuentes de su conocimiento en los objetos y en la intuición de ellos (intuición y objetos que no pueden enseñarle nada más), sino en sí misma, y, una vez que ha expuesto de manera íntegra y determinada, contra toda interpretación falsa, las leyes fundamentales de su facultad, ya no queda nada que la razón pura pueda conocer *a priori, ni* siquiera nada que ella pueda, con fundamento, preguntar. La perspectiva segura de un saber tan determinado y concluso posee un atractivo particular, aun prescindiendo de toda utilidad (de la cual todavía hablaré después).

Todo arte falso, toda sabiduría vana dura su tiempo; pues finalmente se destruye a sí misma, y el momento de su más elevado cultivo es a la vez el de su decadencia. Que para la metafísica este tiempo ha llegado lo prueba el estado en que ella ha caído en todos los pueblos cultos, mientras que se cultivan celosamente, en cambio, las ciencias de toda especie. La antigua organización de los estudios universitarios conserva todavía su sombra; una única academia de ciencias induce todavía, de vez en cuando, mediante los premios que ofrece, a realizar uno u otro ensayo en ella; pero ya no se la cuenta más entre las ciencias serias, y uno puede juzgar por sí mismo cómo un hombre de espíritu, a quien se quisiese llamar gran metafísico, tomaría este elogio bien intencionado, pero no envidiado por nadie.

Pero aunque indudablemente haya llegado el tiempo de la decadencia de toda metafísica dogmática, aún falta mucho, sin embargo, para que se pueda decir que haya venido ya, en cambio, el tiempo de su renacimiento por medio de una radical y acubada crítica de la razón. Todos los pasajes de una inclinación a la inclinación opuesta atraviesan el estado de indiferencia, y este momento es el más peligroso para un autor, pero, a mi parecer, es el más favorable para la ciencia. Pues cuando el espíritu de partido se ha extinguido por la completa disolución de las asociaciones anteriores, los ánimos están en la mejor disposición para escuchar poco a poco propuestas sobre una asociación según otro plan.

Cuando digo que espero que estos *Prolegómenos* inciten, quizá, a la investigación en el campo de la crítica y ofrezcan al espíritu general de la filosofía, al cual parece faltarle alimento en la parte especulativa, un objeto nuevo y muy promisorio para su sustento, puedo figurarme ya

anticipadamente que todo aquél a quien hayan enojado y fastidiado los caminos espinosos por los cuales lo he conducido en la *Crítica,* me preguntará en qué fundo esta esperanza. Yo respondo: *en la ley irresistible de la necesidad.*

Que el espíritu de los hombres abandone completamente alguna vez las investigaciones metafísicas es algo que se puede esperar tan poco como que, para no respirar siempre aire impuro, prefiramos dejar por completo de tomar aliento. Habrá siempre, pues, en el mundo, y lo que es más, habrá en cada uno, especialmente en el hombre reflexivo, una metafísica que, a falta de un patrón de medida público, cada cual se confeccionará a su modo. Ahora bien, lo que hasta ahora se ha llamado metafísica no puede satisfacer a ninguna mente indagadora; pero desistir completamente de ella es también imposible; por consiguiente, se debe *intentar,* por fin, una crítica de la razón pura misma, o bien, si existe alguna, se debe *examinarla* y someterla a una prueba universal, porque no hay ningún otro medio de remediar esta necesidad urgente que es algo más que mero deseo de saber.

Desde que conozco la crítica, no puedo, al terminar la lectura de un escrito de contenido metafísico que por la determinación de sus conceptos, por la variedad y el orden y por la facilidad de la exposición me ha deleitado a la par que instruido, abstenerme de preguntar: *¿ha hecho este autor avanzar un paso a la metafísica?* Pido perdón a los hombres doctos cuyos escritos me han sido provechosos en otros respectos y han contribuido siempre al cultivo de las fuerzas del espíritu; porque confieso que ni en sus ensayos ni en los míos, más modestos (en favor de los cuales habla, sin embargo, el amor propio), he podido encontrar que se haya hecho avanzar en lo más mínimo la ciencia, y ello ciertamente por el motivo, enteramente natural, de que la ciencia todavía no existía y tampoco se la puede componer por partes, sino que su germen debe estar previamente completamente preformado en la crítica. Pero para evitar cualquier interpretación falsa se debe recordar, de lo que antecede, que con el tratamiento analítico de nuestros conceptos se hace, ciertamente, mucho provecho al entendimiento, pero a la ciencia (de la metafísica) no se la hace avanzar con ello en lo más mínimo, porque aquellos análisis de los conceptos son solamente materiales, con los cuales la ciencia ha de ser, ante todo, construida. Así, se puede descomponer y determinar muy bien el concepto de sustancia y accidente; eso está muy bien como preparación para algún uso futuro. Pero si de ninguna manera puedo demostrar que, en todo lo que existe, la substancia permanece y sólo cambian los accidentes, entonces con todos aquellos análisis no se hizo avanzar en lo más mínimo a la ciencia. Ahora bien, la metafísica no ha podido hasta ahora probar *a priori* de una manera válida ni esta proposición, ni el principio de razón suficiente, y mucho menos cualquier otra proposición más compleja, como p. ej., una de las que pertenecen a la psicología o a la cosmología, y, en general, ninguna proposición sintética; por consiguiente, nada se ha obtenido, nada se ha logrado ni se ha avanzado nada por medio de todos aquellos análisis, y la ciencia, después de tanto tumulto y de tanto ruido, sigue estando donde estaba en los tiempos de *Aristóteles,* si bien las disposiciones conducentes a ella han sido tomadas, indudablemente, mucho mejor que en otros casos, faltando sólo que se hubiese encontrado primeramente el hilo conductor para los conocimientos sintéticos.

Si alguno se cree ofendido con esto, puede fácilmente anular esta inculpación con sólo citar una sola proposición sintética perteneciente a la metafísica, que él se ofrezca a demostrar *a priori* de modo dogmático; pues sólo cuando haya logrado esto, le concederé que ha hecho avanzar verdaderamente la ciencia; aun si esta proposición estuviese también, por lo demás, suficientemente confirmada por la experiencia común. Ninguna exigencia puede ser más moderada ni más equitativa, y en el caso (indefectiblemente cierto) de incumplimiento, ninguna sentencia puede ser más justa que ésta: que la metafísica, como ciencia, nunca ha existido todavía.

Sólo de dos cosas debo rogar que se desista, en caso de que se acepte el reto: primeramente, del artilugio de la *probabilidad y* de la conjetura, que conviene tan poco a la metafísica como a la geometría; en segundo término, de la decisión por la varita mágica del llamado *sano sentido común* la cual no toca a todos, sino que se rige por particularidades personales.

Pues, *por lo que atañe a lo primero,* no puede quizá hallarse nada más absurdo que pretender, en una metafísica, en una filosofía de la razón pura, fundar uno sus juicios en la probabilidad y en la conjetura. Todo lo que ha de ser conocido *a priori* es presentado, por eso mismo, como apodícticamente cierto, y debe, por consiguiente, ser demostrado también del mismo modo. Igualmente se podría pretender fundar sobre conjeturas una geometría o una aritmética; pues por lo que concierne al *calculas probabilium* de esta última, no contiene éste juicios probables, sino completamente ciertos, sobre el grado de la posibilidad de ciertos casos en condiciones homogéneas dadas, juicios que, en la suma de todos los casos posibles, deben resultar verdaderos infaliblemente de acuerdo con la regla, aunque ésta no esté suficientemente determinada

con respecto a cada ocasión singular. Sólo en la ciencia empírica de la naturaleza pueden tolerarse las conjeturas (por medio de la inducción y de la analogía), pero de tal modo que por lo menos la posibilidad de aquello que admito debe ser enteramente cierta.

La *apelación al sano sentido común* está en una situación aún peor, si cabe, cuando se trata de conceptos y de principios, no en la medida en que deben ser válidos con respecto a la experiencia, sino en la medida en que pretenden presentarse como válidos también fuera de las condiciones de la experiencia. Pues, ¿qué es el *sano entendimiento?* Es el *entendimiento común,* en la medida en que juzga correctamente. Y ¿qué es el entendimiento común? Es la facultad del conocimiento y del uso de las reglas *in concreto,* a diferencia del *entendimiento especulativo,* que es una facultad del conocimiento de las reglas *in abstracto.* Así, el entendimiento común apenas si entenderá la regla de que todo lo que sucede está determinado por su causa; pero nunca podrá comprender esta regla así en general. Por ello, exige un ejemplo lomado de la experiencia, y cuando oye que eso no significa nada más que lo que él ha pensado siempre cuando le rompieron el vidrio de una ventana o le desapareció algún utensilio doméstico, entiende el principio y lo admite. Así, el entendimiento común no tiene un uso más amplio que hasta donde puede ver confirmadas sus reglas en la experiencia (aunque estas reglas estén en él realmente *a priori);* por consiguiente, el comprender estas reglas *a priori* e independientemente de la experiencia es algo que compete al entendimiento especulativo, y está completamente fuera del horizonte del entendimiento común. Pero la metafísica se ocupa únicamente de esta última especie de conocimiento, y es ciertamente un mal signo de un entendimiento sano el apelar a aquel fiador que no puede formular aquí juicio alguno, y a quien de ordinario se lo mira por encima del hombro, salvo cuando uno se ve en apreturas y no sabe cómo resolver su situación en la especulación.

Es una escapatoria habitual, de la cual suelen servirse estos falsos amigos del sentido común (que ocasionalmente lo ensalzan, pero comúnmente lo desprecian), el decir: debe haber, al fin, empero, algunas proposiciones que sean inmediatamente ciertas, y de las cuales no sólo no se necesite dar ninguna prueba, sino que no haya que dar, en general, razón alguna, pues de no ser así uno nunca acabaría de dar fundamentos de los propios juicios; pero como prueba de este derecho nunca pueden aducir (aparte del principio de contradicción, ,el cual, empero, no es suficiente para demostrar la verdad de juicios sintéticos) otra cosa indudable, que pudieran atribuir inmediatamente al sentido común, sino proposiciones matemáticas: p. ej., que dos por dos son cuatro, que entre dos puntos pasa sólo una línea recta, etc. Pero éstos son juicios completamente diferentes de los de la metafísica. Pues en la matemática puedo, con mi pensamiento, hacer (construir) yo mismo todo lo que mediante un concepto me represento como posible; agrego poco a poco a un dos el otro dos, y hago yo mismo el número cuatro, o trazo con el pensamiento toda clase de líneas de un punto al otro, y puedo trazar una sola que es semejante a sí misma en todas sus partes (en las iguales tanto como en las desiguales). Pero con toda la fuerza de mi pensamiento no puedo extraer del concepto de una cosa el concepto de algo diferente cuya existencia está conectada necesariamente con la primera, sino que debo consultar con la experiencia; y aunque mi entendimiento me suministra *a priori* (si bien siempre sólo con respecto a una experiencia posible) el concepto de tal conexión (el concepto de causalidad), no puedo, sin embargo, representarlo *a priori* en la intuición, como los conceptos de la matemática, y no puedo, por consiguiente, mostrar *a priori* su posibilidad, sino que este concepto, junto con los principios de su aplicación, requiere siempre, si ha de ser válido *a priori* -como se exige en la metafísica- una justificación y deducción de su posibilidad, porque de otro modo no se sabe hasta dónde es válido, ni si puede ser usado sólo en la experiencia, o fuera de ella. Por consiguiente, en la metafísica, como ciencia especulativa de la razón pura, nunca se puede apelar al sentido común; sí se puede, empero, hacerlo cuando uno está forzado a abandonarla y a renunciar a todo conocimiento especulativo puro, conocimiento que debe ser siempre un saber, y a renunciar, por tanto, también a la metafísica misma y a su enseñanza (en ciertos asuntos), y sólo se considera posible para nosotros, y aun suficiente para nuestras necesidades, una creencia razonable (quizá más saludable que el saber mismo). Pues entonces el aspecto de la cosa cambia por completo. La metafísica debe ser ciencia, no sólo en su totalidad, sino también en todas sus partes; de lo contrario, no es nada; porque, como especulación de la razón pura, no consiste sino en cogniciones universales. Fuera de ella pueden muy bien la probabilidad y el sano sentido común tener su uso provechoso y legítimo, pero según principios propios, cuya importancia depende siempre de la referencia a lo práctico.

Esto es lo que me considero autorizado a exigir para la posibilidad de una metafísica como ciencia.

APÉNDICE: De lo que puede hacerse para realizar la metafísica como ciencia

Pues todos los caminos que hasta ahora se han tomado no han alcanzado esta meta, y tampoco se la alcanzará nunca sin una previa crítica de la razón pura, no parece injustificada la pretensión de someter a una prueba exacta y cuidadosa el ensayo que aquí se tiene a la vista sobre este asunto, en la medida en que no se considere más aconsejable desistir enteramente de toda pretensión a una metafísica, en cuyo caso, con tal que uno se mantenga fiel a su propósito, no hay nada que objetar. Si se toma el curso de las cosas tal como realmente va, y no como debería andar, entonces hay dos clases de juicios: *un juicio que precede al examen,* y tal es en nuestro caso aquel juicio que el lector, a partir de su propia metafísica, pronuncia sobre la *Crítica de la razón pura* (crítica que debe, ante todo, investigar la posibilidad de tal metafísica), y luego otro *juicio, que sigue al examen,* en el cual el lector es capaz de dejar a un lado, por el momento, las consecuencias de las investigaciones críticas, que podrían chocar bastante violentamente con la metafísica que él, por su parte, admite, y examina primeramente los fundamentos de los cuales se hayan derivado aquellas consecuencias. Si se estableciera la certeza de lo que enseña la metafísica común (algo así como en la geometría), entonces sería válida la primera manera de juzgar; pues si las consecuencias de ciertos principios contradicen verdades comprobadas, entonces esos principios son falsos y se los debe rechazar sin más investigación. Pero si, en realidad, la metafísica no tiene una provisión de proposiciones (sintéticas) indiscutiblemente ciertas, y si hasta, quizá, en realidad, una cantidad de ellas, y aparentemente las mejores entre ellas son, sin embargo, contradictorias en sus consecuencias; y si en ninguna parte se puede encontrar en la metafísica criterio alguno seguro de la verdad de proposiciones (sintéticas) propiamente metafísicas: entonces la primera manera de juzgar no puede tener lugar, sino que la investigación de los principios de la *Crítica* debe preceder a todo juicio sobre su valor o sobre su falta de valor.

Ejemplo de un juicio sobre la *Crítica,* que precede al examen

Tal juicio puede encontrarse en los *Gottingischen gelehrten Anzeigen* tercera parte del suplemento, del 19 de enero de 1782, pp. 40 ss.

Cuando un autor que conoce bien el tema de su obra, y ha sido siempre diligente en poner reflexiones propias en su tratamiento, cae en manos de un crítico que es, por su parte, suficientemente perspicaz como para atisbar los momentos sobre los que se apoya propiamente el valor del escrito o su falta de valor, y que no se atiene a las palabras, sino que investiga las cosas, y no sólo examina y comprueba los principios de los que partió el autor, podrá disgustarle a este último, ciertamente, la severidad del juicio, pero al público esto le es indiferente, pues él sale ganando; y el autor mismo puede darse por contento de que se le ofrezca una oportunidad de corregir o de aclarar sus escritos, examinados a tiempo por un conocedor, y de apartar oportunamente de este modo, si él en el fondo cree tener razón, la piedra del escándalo, que más tarde podría serle perjudicial a su escrito.

Yo me encuentro, respecto a mi crítico, en una situación completamente diferente. Parece no comprender qué era, propiamente, lo importante en la investigación en la cual (feliz o desgraciadamente) me he ocupado; y, ya sea por impaciencia para meditar sobre una obra extensa, o por desagrado ante la amenaza de reforma de una ciencia en la cual él creía haber puesto todo en claro ya desde mucho antes o, lo que a disgusto sospecho, por estrechez de concepción, que hace que él no pueda nunca llevar su pensamiento más allá de su metafísica de escuela, en suma: recorre con vehemencia una larga serie de proposiciones de las cuales no se puede pensar nada sin conocer sus premisas; esparce aquí y allá su desaprobación, cuyo fundamento el lector no ve, como tampoco entiende él las proposiciones contra las cuales se supone que está dirigida; y así no puede ser útil para información del público, ni perjudicarme a mí en lo más mínimo en el juicio del conocedor. Por ello, habría pasado por alto completamente esta crítica, si no me diese ocasión para algunas aclaraciones que podrían preservar de malentendidos, en algunos casos, al lector de estos *Prolegómenos.*

Pero el crítico, para adoptar un punto de vista desde el cual poder presentar, con la mayor facilidad posible, de una manera desfavorable para el autor, toda la obra, sin tener que molestarse con ninguna investigación especial, empieza, y también termina, diciendo: «esta obra es un sistema del idealismo transcendental (o, como él lo traduce, idealismo superior)».

Al ver este renglón, eché de ver en seguida qué clase de reseña resultaría de allí, aproximadamente como si alguien que nunca hubiese

oído ni visto nada de geometría y encontrase un *Euclides,* incitado a emitir su juicio sobre él, luego de haber encontrado en él, al hojearlo, muchas figuras, dijese: «Este libro es un método sistemático de dibujo; el autor se sirve de un lenguaje especial, para dar preceptos oscuros e incomprensibles, que al final no pueden lograr otra cosa que lo que cualquiera, dotado de un buen ojo natural, puede hacer, etc.».

Pero veamos, sin embargo, qué clase de idealismo es este que penetra toda mi obra, aunque está muy lejos de constituir el alma del sistema.

El principio de todos los idealistas genuinos, desde la escuela eleática hasta el obispo *Berkeley,* está contenido en esta fórmula: «Todo conocimiento mediante los sentidos y la experiencia no es nada más que mera apariencia ilusoria, y la verdad está solamente en las ideas del entendimiento puro y de la razón».

El principio que constantemente rige y determina mi idealismo es, por el contrario: «Todo conocimiento de las cosas a partir del mero entendimiento puro o de la razón pura no es nada más que mera apariencia ilusoria, y la verdad está solamente en la experiencia».

Pero esto es precisamente lo contrario de aquel idealismo propiamente dicho; ¿cómo llegué yo, pues, a servirme de esta expresión con una intención enteramente opuesta, y cómo llegó el crítico a ver esta expresión por todas partes?

La solución de esta dificultad reposa en algo que se habría podido comprender fácilmente por el conjunto del escrito, de haberlo querido así. El espacio y el tiempo, junto con todo lo que contienen en sí, no son las cosas en sí mismas, ni las propiedades en sí mismas de éstas, sino que pertenecen sólo a los fenómenos de ellas; hasta aquí comparto el credo de aquellos idealistas. Pero éstos, y entre ellos especialmente *Berkeley,* consideraban el espacio como una mera representación empírica, la cual, así como los fenómenos contenidos en él, nos es conocida, junto con todas las determinaciones del espacio, sólo por medio de la experiencia o de la percepción; yo, por el contrario, muestro primeramente: que el espacio (y así también el tiempo, al cual *Berkeley* no prestó atención), junto con todas sus determinaciones, puede ser conocido *a priori* por nosotros, porque él, tal como el tiempo, está en nosotros, antes de toda percepción o experiencia, como forma pura de nuestra sensibilidad, y hace posible toda intuición de ésta, y también, por tanto, hace posibles todos los fenómenos. De aquí se sigue: que, puesto que la verdad reposa en leyes necesarias y universales, que son los criterios de ella, la experiencia, para *Berkeley,* no podría tener ningún criterio de verdad, porque nada *a priori* fue puesto (por él) en el fundamento de los fenómenos de la experiencia; de lo cual se seguía, entonces, que la experiencia no era nada más que mera apariencia ilusoria; mientras que para nosotros, por el contrario, el espacio y el tiempo (conjuntamente con los conceptos puros del entendimiento) prescriben *a priori* su ley a toda experiencia posible, lo cual suministra a la vez el criterio seguro para distinguir en ella la verdad, de la apariencia ilusoria.

Este que llaman mi idealismo (propiamente: idealismo crítico) es, pues, de una clase muy particular, a saber, es tal, que derriba al idealismo habitual, y es tal, que gracias a él todos los conocimientos *a priori,* aun los de la geometría, adquieren por primera vez realidad objetiva, la cual, sin esta idealidad del espacio y del tiempo, demostrada por mí, no podría ser afirmada ni aun por los realistas más fervientes. En tal estado de cosas quisiera, para prevenir todo malentendido, poder denominar de otro modo esta concepción mía; pero no parece factible modificarla por completo. Permítaseme, pues, llamarla en lo futuro, tal como se dijo más arriba, idealismo formal, y aún mejor, idealismo crítico, para distinguirlo del idealismo dogmático de *Berkeley,* y del escéptico de *Descartes.*

No encuentro, en la reseña de este libro, ninguna otra cosa digna de mención. El autor de tal reseña juzga constantemente *en gros,* procedimiento hábilmente elegido, porque así no delata uno su propio saber o ignorancia: un solo juicio circunstanciado, *en detail,* si, como es justo, hubiese tocado la cuestión principal, habría revelado, quizá, mi error, quizá también la medida de la comprensión del crítico en esta clase de investigaciones. Para quitarles de antemano el deseo de leer el libro mismo a los lectores habituados a formarse una opinión sobre los libros sólo por las reseñas de los periódicos, no fue tampoco un artificio mal imaginado el recitar una tras otra, sin tomar aliento, una cantidad de proposiciones que, separadas de la conexión con sus argumentos probatorios y sus explicaciones (principalmente al ser, como éstas, los antípodas de toda metafísica de escuela), necesariamente tienen que sonar absurdas; el importunar hasta la náusea la paciencia del lector, y entonces, luego que se me ha hecho conocer la ingeniosa proposición de que la apariencia ilusoria constante es verdad, concluir dándome la dura, pero paternal lección: ¿para qué, pues, esta lucha contra el lenguaje comúnmente admitido; para qué, pues, la distinción idealista, y

dónde se origina ella? Un juicio que finalmente hace consistir todo lo propio de mi libro, que primero debía ser una herejía metafísica, en una mera innovación de lenguaje; y que demuestra claramente que el que pretende ser mi juez no lo ha entendido en lo más mínimo y que además no se ha entendido bien a sí mismo.

Sin embargo, el crítico habla como un hombre que se sabe en posesión de conocimientos importantes y superiores, los cuales empero mantiene aún ocultos; pues con respecto a la metafísica no he conocido nada últimamente que pudiese autorizar a emplear tal tono. Pero hace muy mal en privar de sus descubrimientos al mundo; pues a muchos les va, sin duda, como a mí, y a pesar de todas las cosas hermosas que desde hace largo tiempo se han escrito en esta materia, no pueden encontrar que se haya hecho avanzar la ciencia ni en el ancho de un dedo. En cambio, fácilmente se encuentra el aguzar las definiciones, el proveer de nuevas muletas a demostraciones paralíticas, el dar nuevos remiendos o un corte diferente al centón de la metafísica; pero el mundo no reclama eso. El mundo está harto de afirmaciones metafísicas; lo que se desea es la posibilidad de esta ciencia, las fuentes a partir de las cuales se puede derivar la certeza en ella, y criterios seguros para distinguir entre la apariencia ilusoria dialéctica de la razón pura, y la verdad. El crítico debe de poseer la clave para estas cosas, pues de otro modo nunca habría hablado en un tono tan altanero.

Pero caigo en la sospecha de que quizá nunca le haya venido al pensamiento tal exigencia de la ciencia; pues de no ser así, habría dirigido su examen a este punto, y aun un ensayo fallido acerca de un asunto tan importante habría merecido su respeto. Si es así, entonces volvemos a ser buenos amigos. Que profundice todo lo que quiera en su metafísica, que eso nadie puede impedírselo; sólo sobre aquello que yace fuera de la metafísica: sobre la fuente de ella, situada en la razón, no puede juzgar. Pero que mi sospecha no carece de fundamento, lo demuestro con el hecho de que él no menciona ni con una sola palabra la posibilidad del conocimiento sintético *a priori,* la cual era propiamente el problema de cuya solución depende enteramente el destino de la metafísica, y acerca del cual versaba por completo mi *Crítica* (así como estos *Prolegómenos* míos). El idealismo, con el cual él tropezó y en el que quedó atrapado, había sido admitido en la doctrina sólo como el único medio de resolver aquel problema (si bien recibió luego su confirmación también por otras razones); y entonces él hubiera debido mostrar, o bien que aquel problema no tenía la importancia que yo le atribuyo (así también ahora en estos *Prolegómenos),* o bien que no podía ser resuelto con mi concepto de los fenómenos, o bien que podía ser resuelto mejor de otro modo; pero de ello no encuentro ni una palabra en la reseña. El crítico no entendió, pues, nada de mi escrito, y quizá tampoco del espíritu y de la esencia de la metafísica misma; a no ser más bien, como prefiero creer, que la precipitación propia del crítico, irritada por la dificultad de abrirse paso a través de tantos obstáculos, haya arrojado una sombra desfavorable sobre la obra que yacía ante él, y se la haya vuelto irreconocible en sus rasgos fundamentales.

Todavía falta mucho para que un periódico científico, por muy certera y cuidadosamente que sean escogidos sus colaboradores, pueda mantener, en la misma medida que en otros campos, también en el campo de la metafísica la estima merecida por otros respectos. Otras ciencias y conocimientos tienen, ciertamente, su patrón de medida. La matemática tiene el suyo en sí misma, la historia y la teología en los libros profanos o sagrados, la ciencia de la naturaleza y la medicina en la matemática y en la experiencia, la ciencia del derecho en los códigos, e incluso los asuntos del buen gusto en modelos de los antiguos. Pero para juzgar de la cosa que se llama metafísica, hay que encontrar primero el patrón de medida (yo hice un intento de determinarlo, y de determinar también su uso). ¿Qué debe hacerse entre tanto, hasta que se lo haya encontrado, si hay que emitir, empero, juicio sobre escritos de esta clase? Si son de tipo dogmático, puede Nacerse lo que se quiera; nadie hará aquí de maestro de los demás durante mucho tiempo, sin que se encuentre alguno que le retribuya de la misma manera. Pero si son de tipo crítico, y no con respecto a otros escritos, sino con respecto a la razón misma, de modo que el patrón de medida del juicio no puede ser recibido sino que es, ante todo, buscado, entonces, aunque no se rehúyan la objeción ni el reproche, en el fondo debe existir una disposición conciliadora, porque se trata de una necesidad común, y una autoridad judicial decisoria no puede ser admitida si falta el conocimiento necesario.

Pero para conectar, a la vez, esta defensa mía con el interés de la república filosófica, propongo un experimento que es decisivo acerca del modo como todas las investigaciones metafísicas deben dirigirse a su fin común. Este experimento no es otra cosa que lo que deben de haber hecho los matemáticos para establecer, en una competición, la superioridad de sus métodos; es, a saber, un desafío a mi crítico, para que demuestre a su modo, pero, según corresponde, por fundamentos *a priori,* una sola proposición cualquiera afirmada por él, verdaderamente metafísica, esto es, sintética y conocida *a priori* a partir de conceptos, aunque sea una de las proposiciones indispensables, como p. ej. el principio de permanencia de la sustancia, o el de la

determinación necesaria de los sucesos del mundo por la causa de ellos. Si no puede hacer esto (y el silencio equivale a una confesión), entonces debe conceder que, puesto que la metafísica, sin certeza apodíctica de las proposiciones de esta clase, no es nada, la posibilidad o la imposibilidad de ella debe ser decidida ante todo, primeramente, en una crítica de la razón pura; y por tanto está obligado, o bien a admitir que mis principios de la crítica son correctos, o bien a demostrar su invalidez. Pero como ya veo de antemano que por muy despreocupadamente que se haya fiado hasta ahora de la certeza "de sus principios, sin embargo, al tratarse de una prueba rigurosa, no encontrará, en todo el ámbito de la metafísica, ni uno solo con el cual pueda osar presentarse, estoy dispuesto a acordarle la condición más ventajosa que se pudiera esperar en una competición, a saber, estoy dispuesto a dispensarle del *onus probandi y* a tomarlo sobre mí.

Él mismo encuentra, en efecto, en estos *Prolegómenos* y en mi *Crítica,* pp. 426-461, ocho proposiciones, cada dos de las cuales se contradicen siempre entre sí, perteneciendo empero cada una de ellas necesariamente a la metafísica, que debe aceptarla o refutarla (aunque entre ellas no hay ninguna que no haya sido, en su tiempo, aceptada por algún filósofo). Ahora tiene él libertad de escoger a su gusto una de estas ocho proposiciones y admitirla sin demostración, de la cual le eximo; pero sólo una (pues la pérdida de tiempo ha de ser tan poco útil para él como para mí), y tiene libertad para atacar luego mi demostración de la proposición contraria. Si yo puedo, no obstante ello, salvar esta demostración, y de ese modo mostrar que, según principios que toda metafísica dogmática debe reconocer necesariamente, puede probarse, de un modo igualmente claro, lo contrario de la proposición adoptada por él, con ello queda establecido que en la metafísica hay una falta original que no puede explicarse, y mucho menos suprimirse, si no es remontándose hasta su lugar de nacimiento, la razón pura misma; y así, mi crítica debe ser admitida, o sustituida por una mejor, por consiguiente debe ser, al menos, estudiada; que es lo único que pretendo ahora. Pero si, por el contrario, no puedo salvar mi demostración, entonces queda establecida, para ventaja de mi adversario, una proposición sintética *a priori* a partir de principios dogmáticos; mi inculpación a la metafísica común era, entonces, injusta, y me ofrezco a reconocer como equitativa su reprobación de mi critica (aunque esto no debería ser aún, ni con mucho, la consecuencia). Pero para esto sería necesario, presumo yo, *abandonar el incógnito,* pues no veo de qué otro modo podría impedirse que yo fuese honrado, o agobiado, por adversarios anónimos y ajenos a la cuestión, con muchos problemas, en lugar de serlo con uno solo.

Propuesta de un examen de la *Crítica,* al cual puede seguir el juicio

Le estoy también muy reconocido al público culto por el silencio con que durante largo tiempo ha honrado mi *Crítica;* pues esto pone de manifiesto una postergación del juicio, y por consiguiente, la sospecha de que en una obra que abandona todos los caminos habituales y toma por uno nuevo en el cual uno no puede orientarse de inmediato, quizá haya algo por lo cual una rama importante, pero hoy muerta, de los conocimientos humanos pueda recibir nueva vida y fecundidad; pone de manifiesto, por tanto, cierta precaución de no quebrar y destruir, con un juicio precipitado, el injerto todavía tierno. Una muestra de un juicio retrasado por esas razones sólo ahora precisamente se me presenta en el *Gothaische gelehrte Zeitung;* juicio cuya solidez percibirá por sí mismo todo lector (sin tomar en cuenta mi elogio, sospechoso aquí) en la exposición comprensible y fiel de un pasaje perteneciente a los primeros principios de mi obra.

Y ahora, puesto que un edificio extenso no puede ser juzgado a bulto inmediatamente en su totalidad, propongo que se lo examine desde los fundamentos, parte por parte, y que para ello se utilicen los presentes *Prolegómenos* como un plano general con el cual se podría comparar ocasionalmente la obra misma. Esta pretensión sería desmedida y merecería ser rechazada con enojo si no tuviera por fundamento nada más que la imaginaria importancia que la vanidad asigna, por lo común, a todos los productos propios. Pero las cosas de toda la filosofía especulativa están ahora en situación tal que se hallan a punto de extinguirse completamente, por más que la razón humana esté apegada a ellas con una inclinación inextinguible, inclinación que únicamente porque es engañada sin cesar, intenta ahora, aunque en vano, convertirse en indiferencia.

En nuestra época pensante no es de suponer que muchos hombres de mérito dejen de aprovechar toda buena ocasión de colaborar en el interés común de una razón que se esclarece cada vez más, con sólo que se muestre alguna esperanza de alcanzar, con ello, la meta. Ni la matemática, ni la ciencia de la naturaleza, ni las leyes, ni las artes, ni siquiera la moral, etc., llegan a colmar el alma por completo; siempre queda en ella un espacio reservado para la mera razón pura y especulativa, espacio cuyo vacío nos obliga a buscar aparentemente ocupación y entretenimiento, en el fondo, empero, sólo una distracción, en muecas, o en jugueteos, o aun en divagaciones; una distracción para

acallar el enojoso llamado de la razón, la cual, de acuerdo con su destinación, exige algo que la satisfaga a ella por sí misma, y que no la ponga en actividad solamente en beneficio de otras intenciones o en interés de las inclinaciones. Por ello, un estudio que se ocupa solamente de este ámbito de la razón subsistente por sí misma tiene, según supongo con fundamento, un gran atractivo para todo aquel que haya intentado ampliar así sus conceptos, porque precisamente en tal estudio concurren lodos los otros conocimientos y aun los fines, y deben reunirse en un todo; y bien puedo decir que es un atractivo mayor que el de todo otro saber teórico, a cambio del cual uno no entregaría fácilmente aquél.

Pero propongo, como plano y guía de la investigación, estos *Prolegómenos y* no la obra misma, porque si bien estoy aún ahora enteramente satisfecho con ella por lo que respecta al contenido, al orden, al método y al cuidado puesto en cada proposición para sopesarla y probarla con exactitud antes de proponerla (pues he necesitado años para satisfacerme por completo no sólo del conjunto, sino también, en ocasiones, solamente de una única proposición, por lo tocante a sus fuentes), no estoy, empero, enteramente satisfecho con mi exposición de algunas secciones de la doctrina elemental, p. ej., de la deducción de los conceptos del entendimiento o la de los paralogismos de la razón pura, porque una cierta prolijidad de ellas perjudica a la claridad; en su lugar puede ponerse, como fundamento del examen, lo que aquí dicen los *Prolegómenos* con respecto a esas secciones.

Los alemanes tienen fama de poder llegar más lejos que otros pueblos en aquello que exige perseverancia y aplicación continua. Si esta opinión es fundada, aquí hay una ocasión de llevar a su consumación una tarea de cuyo feliz término apenas se puede dudar, y en la cual toman parte por igual todos los hombres pensantes, tarea que sin embargo no fue realizada con buen éxito hasta ahora, y de confirmar aquella opinión favorable; especialmente porque la ciencia que se refiere a esa tarea es de una índole tan peculiar que puede ser llevada de una sola vez a su total integridad y a aquel *estado permanente,* en el cual no puede hacérsela avanzar en lo más mínimo, ni puede ser aumentada, ni siquiera modificada, por descubrimientos posteriores (no cuento aquí el embellecimiento mediante un aumento, aquí y allá, de la claridad, o mediante una utilidad que para toda clase de propósitos se le atribuye): una ventaja que ninguna otra ciencia tiene ni puede tener, porque ninguna concierne a una facultad cognoscitiva tan completamente aislada, tan independiente de las otras y libre de mezcla con ellas. Parece también que el momento presente no es desfavorable a esta pretensión mía, pues en Alemania, actualmente, casi no se sabe en qué podría uno ocuparse, fuera de las llamadas ciencias útiles, de tal modo que no sea un mero juego, sino a la vez una ocupación con la cual se alcance un fin duradero.

Cómo puedan unirse los esfuerzos de los doctos para alcanzar tal fin, la invención de los medios para ello, es cosa que debo dejar a otros. Mientras tanto, mi intención no es exigir de nadie una mera adhesión a mis proposiciones, ni tampoco es lisonjearme siquiera con la esperanza de tal adhesión; por el contrario: que haya, como es justo, ataques, repeticiones, limitaciones, o también confirmación, complemento y ampliación: con tal que la cosa sea examinada desde sus fundamentos, no puede menos de producirse por este medio un sistema, aunque no sea el mío, que puede ser un legado para la posteridad, la cual tendrá motivo para quedar agradecida por él.

Sería extenderse demasiado el mostrar aquí qué clase de metafísica podría esperarse como consecuencia de la crítica, una vez admitidos los principios de ésta, y el mostrar cómo tal metafísica no habrá de aparecer mísera y reducida tan sólo a una figura pequeña, sólo por habérsela despojado de las plumas falsas, sino que puede aparecer, en otro respecto, rica y decorosamente dotada; pero otros grandes beneficios que una reforma tal traería consigo, se echan de ver de inmediato. La metafísica común era útil ya sólo por buscar los conceptos elementales del entendimiento puro para hacerlos distintos mediante el análisis y para hacerlos determinados mediante las definiciones. Ella era así, para la razón, un cultivo al cual ésta consideraría quizá luego bueno volverse. Pero éste era también todo el bien que hacía. Pues este mérito suyo lo anulaba nuevamente, al favorecer, con afirmaciones temerarias, la presunción; con subterfugios sutiles y con encubrimientos, la sofistería; y con la facilidad para escapar de los problemas más difíciles gracias a un poco de sabiduría de escuela, la superficialidad, la cual es tanto más seductora cuanto más libertad tiene para tomar, por una parte, algo del lenguaje de la ciencia y, por otra parte, algo del lenguaje popular, gracias a lo cual lo es todo para todos, mientras que en realidad no es nada en absoluto. Mediante la crítica, por el contrario, se le suministra a nuestro juicio el patrón de medida con el cual se puede distinguir con seguridad entre el saber y la apariencia del saber; y la crítica, al alcanzar en la metafísica su ejercicio pleno, funda un modo de pensar que extiende luego su influjo benéfico sobre todo otro uso de la razón, e infunde por primera vez el verdadero espíritu filosófico. Pero tampoco es, ciertamente,

menos de estimar el servicio que presta a la teología, al hacerla independiente del juicio de la especulación dogmática y al ponerla así a cubierto de todos los ataques de tales adversarios; pues aunque la metafísica común le prometía a aquélla mucho apoyo, no podía después cumplir esta promesa, y además, al convocar en su auxilio a la dogmática especulativa, no hizo sino armar a sus enemigos contra sí misma. La divagación, que en una época ilustrada no puede prosperar, salvo escondiéndose tras una metafísica escolástica, bajo cuya protección puede atreverse a delirar con razón, por así decirlo, es expulsada de este su último escondrijo por la filosofía crítica; y sobre todo, para un maestro de metafísica no puede sino ser importante el poder decir alguna vez, con asentimiento universal, que lo que expone es ahora también, por fin, una *ciencia, y* que con ello se proporciona una real utilidad a la comunidad.